
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY







KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE,
R. REICKE, A. RIEHL, W. WINDELBAND

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. MAX SCHELER
PROFESSOR IN HALLE A. S. PRIVATDOCENT IN JENA.

ACHTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1903.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Cohens Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung.

Von F. Staudinger.

Der Altmeister des Neukantianismus, Hermann Cohen in Marburg hat jüngst nach langer Pause den ersten Band eines neuen Werkes erscheinen lassen. „System der Philosophie, Erster Teil, Logik der reinen Erkenntnis." (Berlin, Cassierer, 1902.) Es soll also noch ein zweiter Teil folgen; und zwar soll dieser, wie die Vorrede zum ersten Teile sagt, systematische, sachliche und historische Ergänzungen sowie Auseinandersetzungen mit den Zeitgenossen unter den Männern von Fach wie unter den wissenschaftlichen Forschern bringen. Der vorliegende erste Teil enthält nämlich fast nur Auseinandersetzungen mit den Forschern bis Kant. Seine Absicht ist, „die Gesetze und Regeln des Vernunftgebrauchs" nicht nur in formaler Hinsicht, sondern „in seinem ganzen Umfange und in seiner Einheitlichkeit" zu geben und sich zwar auch auf „alle Richtungen der Kultur", zuvördest aber auf Wissenschaft zu beziehen.

Das Werk ist dazu angethan, sowohl bei Freunden wie bei Gegnern der alten methodischen Denkrichtung Cohens Überraschung hervorzurufen. Denn es schiebt einen Gedanken, der früher so gleichsam als selbstverständlich beiherlief, der aber an einigen Stellen fast als quantité négligeable behandelt ward, wuchtig in den Ausgangs- und Mittelpunkt der Erörterung: die Lehre vom Ursprung der reinen Begriffe; ein anderer Gedanke dagegen, der früher als wesentlich, ja als massgebend erschien, die Lehre vom grundlegenden Wert und vom Geltungswerte dieser Begriffe tritt heute nicht bloss in gleiche Linie neben den anderen Gesichtspunkt, sondern fast hinter ihn zurück; ja es erscheint so, als sollte der Geltungswert durch den reinen Ursprung aus der

Idee erst begründet und gewährleistet werden. „Durch die Idee erst erlangt das Reine seinen methodischen Wert". (S. 6.)

Nun müssen wir gleich zu Beginn bekennen, dass uns Cohens Lehrart bisher gerade dadurch wert und bedeutsam vor allen anderen erschienen ist, dass sie sich um die Herkunft der reinen Formen nicht viel kümmerte und das Hauptgewicht darauf legte, dass er sie in reiner Abstraktion als notwendige Grundlagen des wissenschaftlichen Denkens analysierte. Es wurde gezeigt, dass sie insofern allerdings a priori unserer wissenschaftlichen Erfahrung zu Grunde liegen müssen, wenn diese methodisch und ihres Verfahrens bewusst vorschreiten soll. Aber nicht darauf, dass die Elemente der Wissenschaft Urelemente des Bewusstseins, sondern umgekehrt darauf, dass „die Elemente des erkennenden Bewusstseins" „hinreichend und notwendig seien, das Faktum der Wissenschaft zu begründen", lag noch in der zweiten Auflage von Kants Theorie der Erfahrung[1]) der Hauptnachdruck. Ihre Notwendigkeit als Grundlage und ihre Leistung „als Hebel und Wertmesser der Erfahrung" war der Hauptmassstab. Dass Cohen freilich die Frage nach dem Ursprung des a priori so unbesehen nach Art Kants beantwortete, bildete schon längst für den Referenten einen Stein des Anstosses.

Nun aber tritt der „Ursprung" aus der Idee in dem neuen Werke in den vordersten Vordergrund, und zwar als der Zauberquell, welchem die Schätze der Erkenntnis entströmen. Von der „Idee" wird abgeleitet; im Nichts, im Unendlichkleinen wird das „Sein" entdeckt. Ganz unerwartet war ja die Entwickelung nach dieser Richtung hin schon nach dem Werkchen über das Prinzip der Infinitesimalrechnung nicht. Dennoch war das neue Werk für den Referenten erstaunenerregend. Der ganze Ausgangspunkt der ihm geläufigen Methodik erschien hier verändert. Statt Festklammerung an die Erfahrung, und Ausgang von ihr hiess es Festklammerung an die Idee und Ausgang von ihr zur Wissenschaft. Was Referenten bei Kant stets als Fehler erschien, ist Mittelpunkt des Systems geworden.

Unsere Stellungnahme zu Cohen muss damit freilich geändert werden. Wir müssen zunächst in methodischer Hinsicht den Standpunkt Kants behaupten, der trotz allem von der Analyse

---

[1]) Vgl. z. B. S. 77, 124, 198, 222 und sonst sehr oft.

der gemeinen Erfahrung, der Sinneswahrnehmung ausgeht, die in ihr vorhandenen Konstruktionsstücke aufsucht und von den hier gefundenen Synthesen aus zur Erkenntnis im eigentlichen Sinne fortschreitet.[1]) Die Analyse der Wahrnehmung bildet für uns, wie für Kant die methodische Grundlage zur Auffindung des a priori.

Sodann aber müssen wir dies Apriori selbst einmal des näheren beleuchten. In der „Theorie der Erfahrung" hat Cohen in scharfsinniger Weise drei Bedeutungen des Apriori unterschieden, die man kurz als das Apriori des Ursprungs, das Apriori der Grundlage und das Apriori der Geltung bezeichnen könnte. Dem Ursprung nach soll das Apriori „im Gemüte gegeben" sein, wie Kant sagt, als Grundlage ist es ein Bestandstück, das notwendiger Weise schon aller Naturwahrnehmung zu Grunde liegt, der Geltung nach ermöglicht es jene notwendigen und allgemeinen Folgerungen der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft.

Hinsichtlich der beiden letzteren Bedeutungen ist das Apriori ein wissenschaftlich zweifelloses Fundament der Erkenntnis. Und gerade Cohen gebührt das unbestreitbare Verdienst, diese Bedeutungen des Apriori besonders betont und damit das Verständnis für Kants wissenschaftliche Leistungen in ganz hervorragender Weise gefördert zu haben. — In der erstgenannten Bedeutung aber trägt das Apriori eine Zweideutigkeit in sich. Dass es als Erkenntnisbestandteil auch Bewusstseinsbestandteil ist, versteht sich von selbst; aber es fragt sich, ob es erstlich bloss für Bewusstsein gelte, zweitens, ob es autochthon aus dem Bewusstsein erzeugt sei. Beides hat Kant bejaht, weil er die psychologische Analyse nicht sorgsam von der objektiven Analyse sonderte. Damit aber, dass das Apriori notwendige Grundlage der Erkenntnis ist, ist noch keineswegs gesagt, dass es im Geiste erzeugt sei. Diese Behauptung, die auch Natorp sehr scharf mit den Worten formuliert, die apriorischen Konstruktionsstücke seien

[1]) Kritik d. r. Vern. § 10, Anfang. 2. A. S. 102 f., wo von der „blinden obwohl unentbehrlichen Funktion" der Synthesis die Rede ist, die die Elemente, die zu Erkenntnissen führen, sammelt. Diese unwillkürliche „Synthesis auf Begriffe zu bringen", ist Verstandesarbeit, die uns erst „Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung giebt. — Also die Grundlage der Erkenntnis ist diejenige Synthesis, die wir Wahrnehmung nennen. Vergl. auch die „Analogien der Erfahrung".

„bis zu den letzten Bestandteilen eigene Erzeugnisse des Denkens“[1]) ist mindestens verfrüht.

Von zwei Gesichtspunkten aus müssen wir also Cohens Aufstellungen bestreiten, von dem der Methode der Ableitung und von dem der Bedeutung des Apriori. Wir müssen zu diesem Behufe zeigen, dass Cohens Fehler aus einem gemeinsamen Quell entspringen, daraus nämlich, dass er das grundlegendste erkenntniskritische Problem, das der Beziehung auf den Gegenstand ebensowenig wie seine empiristischen und psychologischen Gegner und ebensowenig wie Kant in seiner Schärfe erfasst hat.

Ehe wir freilich an diese Aufgabe herantreten, müssen wir den Hauptinhalt von Cohens Werk skizzieren.

Von der „Idee“ ausgehend, durch die die „Reinheit“ ihren „methodischen Charakter“ erhält, formuliert Cohen (17) die Sätze: „Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft“. „Die Frage des Zusammenhangs der Wissenschaften ist die Frage des Zusammenhangs der Methoden“. Da nun aber alle Wissenschaften mit dem Denken operieren, und dies in manchen noch unbestimmt zu Tage tritt, so lässt sich die Schwierigkeit nur überwinden, wenn wir eine Wissenschaft zu Grunde legen, in der das Denken bestimmt ist. „Als solche Wissenschaft hat sich die mathematische Naturwissenschaft herausgestellt“. Sie legt darum Cohen zu Grunde.

Deren Grundvoraussetzungen bestehen in gewissen Grundformen des Denkens, den Urteilen; in denen gewisse Grundmittel des in Frage stehenden Gegenstandes, die Kategorien hervortreten. Hier hat nun Cohen einen vortrefflichen Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass nämlich die Einteilung der Urteile, die er, wie Kant, in vier Gruppen von je dreien gliedert, künstlich ist und kein selbständiges Interesse beansprucht (342). Die Urteile dienen nur zur Auffindung der Kategorien, sie sind „das Bett der Kategorien“, von denen mehrere in einer Urteilsart stecken können, wie auch dieselbe Kategorie in mehreren Urteilsarten vorkommen kann (47). „So wird die Urteilsform wieder flüssig und urbar gemacht“ (46) und das ist notwendig wegen des Fortschritts der Wissenschaften, die stets neue Probleme bringt und damit „neue Voraussetzungen, neue Kategorien erforderlich macht“ (342 f.).

---

[1]) Sozialpädagogik S. 26.

Die vier Urteilsklassen, darin Cohen einteilt, nennt er die der Denkgesetze, der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft und der Methodik. In ihnen erscheinen: 1. Die Urteile des Ursprungs, der Identität und des Widerspruchs; 2. die der Realität, der Mehrheit und der Allheit; 3. die der Substanz, des Gesetzes und des Begriffs; 4. die der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit.

In den Urteilen der Identität und des Widerspruchs werden die Denkgesetze der formalen Logik behandelt; ihnen wird aber als Vor-Urteil das des Ursprungs vorausgeschickt, das schon auf das Urteil der Realität vordeutund den Ursprung des Etwas aus dem Nichts behauptet, in deren Zusammenhang das Prinzip der Kontinuität sich geltend machten soll.

Im Urteil der Realität wird dann diese Ableitung des Etwas aus dem Nichts als Prinzip der Infinitesimalrechnung bezeichnet. „Der Grund des Endlichen sei unendlich klein“. Hier hat das Endliche seinen Ursprung (114), seine Realität, deren Fundament die Kategorie der Zahl bildet.

Diese Zahl aber muss merkwürdigerweise erst durch „Hinzufügung“ Mehrheit werden mittelst der Kategorie der Zeit, die Cohen ebenso wie den Raum aus einer Anschauungsform zur Denkform umgestaltet. Ihr Hauptgebiet ist die Zukunft, von wo aus sie das Vergangene sozusagen nachholt, die Gegenwart aber wird in Beziehung zum Beisammen, zum Raum gebracht.

Dieser tritt im Urteil der Allheit auf, das als Vollendung der unendlichen Reihe bezeichnet wird. Die Allheit erzeugt den Inhalt; das Innen, der Gehalt ist — der Raum, dessen Bestimmung das Beisammen ist. Die Integralrechnung stellt dessen Bestimmung als Zweck dar.

Die Substanz erscheint, obwohl naturwissenschaftliche Kategorie, zunächst mathematisch. Sie ist das x der Gleichung (190). Indem aber x für y eingesetzt wird, wird Veränderung, die die Geometrie zur Bewegung entwickelt, dann Verhältnis von Raum und Zeit, das ihr Beisammen auflöst. Da ist nun die Substanz die Kategorie der Erhaltung in der Bewegung. Die Kategorien durchdringen sich, darauf beruht der Inhalt (201) und weiterhin die Materie.

Wie im folgenden Urteil Gesetz, Kausalität, Kraft, Funktion in gegenseitiger Abhängigkeit entwickelt werden und die „Substanz in der Bewegung“ als „Problem der Naturwissen-

schaft“ bezeichnet wird, müssen wir, als zu weitführend, übergehen. Ebenso können wir nur andeuten, dass im folgenden Urteil die Einheit des Gegenstandes, das Problem des Lebens und dessen Einheit aufgesucht und vor allem der Gedanke des Systems ausgeführt wird. „Die Kategorie des Begriffs wird Kategorie des Gegenstandes; und die neue Einheit fordert die Kategorie des Systems.“ Das System der Natur wird das eigentliche Problem des Begriffs. Hier erscheinen die Kategorien des Individuums und des Zwecks — der das ewige Fragezeichen des Gewissens ist —. Eine Vollendung der Totalität hier giebt es nicht (326).

Mit diesem Urteil sind wir über die mathematischen Urteile ganz hinausgegangen. Die Naturwissenschaft allgemein ist der Gegenstand geworden, nicht bloss die mathematische. In der Natur, darauf sich diese Wissenschaft bezieht, ist aber ein Faktor, der aller reinen Theorie zu spotten scheint, der Empfindungsfaktor; und das Denken geht seines wissenschaftlichen Charakters verloren, wenn es ihn nicht bewältigen kann“ (346). Dazu sind die kritischen Kategorien bestimmt.

Im Urteil der Möglichkeit ist zunächst die vage Denkmöglichkeit, von der aus einem Zusammenhang begründeten Möglichkeit zu scheiden, der dann drittens die Hauptfunktion der Möglichkeit, die Hypothese beitritt. „Es ist möglich“, heisst: es ermöglicht neue Erkenntnis. In der Wirklichkeit tritt dann die Empfindung mit ihren Ansprüchen heran. Aber, wenn Cohen diese auch anerkennt, sogar selbst einmal hervorhebt, dass für Darwin zuweilen die Farbe ein unterscheidendes Merkmal (also doch ein „Erkenntnismittel“) sei, so ist dies Erkenntnismittel doch nicht rein. (Empfindungsinhalte lassen sich ja, gleichviel weshalb, niemals scharf abstrahieren und sondern.) Wir haben es aber nur mit reiner Erkenntnis zu thun. Für sie wird die Empfindung erst rein, wenn sie als Bewegung (Schwingung) gefasst und in Grössen ausgedrückt ist. „Ein abstraktes Sein verleiht dem konkreten erst seinen Wert“. — Im Urteil der Notwendigkeit endlich wird dem Begriff der Notwendigkeit für eine Folgerung der andere Begriff der notwendigen Folgerung aus einer Grundlage gegenübergestellt. „Die Notwendigkeit ist der Leitbegriff der Forschung innerhalb der durch die Kausalität der Funktion konstituierten Wissenschaft“ (446), die „Notwendigkeit des Beweises“ (451), des Zusammenhangs im Beweis.

Diese Verkettung der Gedanken, dadurch der Satz erst Sprache wird, ist in den drei Schlussformen enthalten, in denen sich der Zusammenhang des Allgemeinen und des Einzelnen durch das Besondere, den Mittelbegriff, vollzieht. Der kategorische Schluss stellt uns das allgemeine Bild und Vorbild des Schlusses dar; es bildet die Grundlage für den hypothetischen Schluss, der die Deduktion, die Synthesen der mathematischen Naturwissenschaft enthält und für den disjunktiven, der die Systematik bildet. Der Ausschluss (Entweder — oder) in letzterem ist nur Mittel, um den Zusammenschluss der Elemente zu erzielen.

Am Ende wird, neben nochmaliger starker Betonung der Ursprungsidee, der Gedanke aufgestellt, dass die Wissenschaft in ihrem dunklen Drange sich zwar des rechten Weges nicht immer bewusst gewesen, ihn aber doch im wesentlichen gewandelt sei. Aufgabe der Logik sei es, ihn bewusst zu machen. —

Dem letzten stimmen wir völlig zu. Denn erst, wenn er bewusst ist, kann er auch wieder fruchtbar werden für die Wissenschaft. Und dass die Männer der exakten Wissenschaften das empfinden, sieht man daraus, dass sie sich in steigendem Masse wieder den philosophischen Problemen zuwenden, um von hier aus Klarheit über ihre letzten Grundvoraussetzungen zu gewinnen. Diese Klarheit kann die Philosophie erst gewährleisten, wenn sie selbst auf zweifellos sicheren Grundlagen Fuss gefasst hat. Dazu hat nun Cohens Buch in Einzelnem manches beigetragen; im ganzen aber müssen wir solchen Anspruch leider bestreiten. Wir werden zeigen müssen, wie er, besonders zu Anfang, logische und psychologische Elemente vermengt, und wie wenig er schon hier der Grundfrage der Philosophie, der Beziehung auf den Gegenstand, nachgeht. In den späteren Erörterungen kommen wir öfters auf festeren Boden; und wenn auch die Art der Darstellung dem Verstehen ganz ungewöhnliche Schwierigkeiten bietet, wenn auch manches erst an anderem Orte klar wird, als wo es abgehandelt ist, und wenn endlich auch gar manche Einzelheiten dem Verstehen seitens des Referenten auch bei wiederholter Lektüre trotzten, so wird doch der Hauptgedanke späterhin immer klarer. Die Seiten 341—48, die der Leser vor aller Einleitung lesen möge, bieten z. B. mehr Aufklärung, als lange vorhergehende Erörterungen. Was dann über die kritischen Kategorien und das Schlussverfahren gesagt ist, scheint uns gar manche treffliche Anregung zu geben.

Aber wir sind heute verdammt, mehr zu kritisieren, als zustimmend zu erläutern. Denn das Ganze gilt vor dem Einzelnen. So lassen wir auch kritisierend unwesentliche Einzelfragen bei Seite, wie die, wie „Gegenwart“ zum „Raum“ kommt, wie das Individuum reine Kategorie werden kann, warum die Correlation Mittel-Zweck so beanstandet wird. „Wir wollen zur Hauptsache gehen und hier zunächst den Begriff der reinen Erkenntnis, soweit wir mit Cohen gehn können, darlegen, ebenso die Unterschiede kritischer und empirischer sowie psychologischer Methode darlegen, und dann an die Kritik seiner Grundaufstellungen herantreten.

Auf die Frage, was reine Erkenntnis sei, antwortet Cohen: „Das Denken der Wissenschaft“ (17). Also nicht die besonderen Gegenstände der Wissenschaften, sondern die Arten und Grundlagen, die Methoden ihres Denkens, sollen selbst zum Gegenstand neuer Forschung gemacht werden. Der „Inbegriff der Mittel und Methoden“, welche die Objektivität der Erkenntnis herstellen, so könnten wir im Anschluss an Cohens Buch über „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl. S. 142) sagen, ist die reine Erkenntnis.

Diese Erkenntnis ist abstrakt. Auch Cohen gebraucht dies Wort in seinem neuen Buche oft. Aber wenn wir sagen „abstrakt“, so ruft das unerbittlich die Frage herauf: abstrahiert wovon? Das Verfahren, wodurch der Geist diese reinen Erkenntnismittel erzeugt, besteht dann darin, dass er sie von irgend Etwas abstrahiert. Irgend Etwas! Was ist das? Wo ist dieser Gegenstand?

Aber wir können vielleicht diese Frage noch etwas zurückstellen und, wenn auch mit dem Bedenken, dass uns ohne ihre Beantwortung das Fundament fehlt, einmal die andere Frage stellen: Abstrahiert wozu? Cohen antwortet: Zur Konstituierung der Wissenschaft. Und so lange und soweit nur diese Frage in Betracht kommt, stehen wir nach wie vor auf seiner Seite.

Wir thun das gegenüber der Empirie, ob sie nun auf induktivem oder auf genetischem Wege die apriorischen Formen zu entdecken unternimmt. Genetische Erklärung und Induktion haben ihre bedeutsamen Aufgaben erst dann zu erfüllen, wenn die kritische Grundlage gelegt, oder doch vorausgesetzt ist. Dieser selbst gegenüber sind sie machtlos und operieren, ohne es zu merken, bereits mit denjenigen Abstraktionen, die sie erst auffinden zu wollen behaupten. St. Mill hat gesagt: „wer die grosse Frage löse, warum in einzelnen Fällen „ein einziges Beispiel zu einer

vollständigen Induktion hinreiche", während in anderen Myriaden übereinstimmender Fälle einen so kleinen Schritt zur „Feststellung eines allgemeinen Urteils thun", der verstehe mehr von Philosophie der Logik, als der erste Weise des Altertums." [1]) Damit hat er den Bankerott der Empirie auf diesem Gebiete selbst angezeigt, ebenso wie seine Unkenntnis des Mannes, der die Aufgabe bereits im wesentlichen schon längst gelöst hatte. Cohen freilich ist es gewesen, der uns gerade diese Bedeutung Kants erst nachdrücklich vor das Auge gestellt hat. Und das soll ihm unvergessen bleiben.

Sodann aber stehen wir ganz auf Cohens Seite in der Frage der Beziehung zwischen Psychologie und Erkenntniskritik. Ganz auf seiner Seite, ist hier zu viel gesagt. Hier behaupten wir, hat er selbst den entscheidenden Gesichtspunkt, den er im wesentlichen so klar erfasst hat, nicht ebenso klar durchzuführen gewusst, weniger noch, als Kant selbst.

Der Grundunterschied liegt, soweit ihn Cohen erkannt hat, nicht im Material, sondern im Gesichtspunkt. „Das Denken als Erkennen ist (S. 21) zwar Vorgang des Bewusstseins", also ein Vorgang psychologischer Art. Aber die Erkenntniskritik hat ihn nicht als solchen zu behandeln. Der ins Auge zu fassende Gegenstand ist nicht die Psyche, in der unsere gesamten Vorstellungen beisammen sind und in bestimmter Weise verknüpft werden. Der Gegenstand ist vielmehr ganz allgemein der Zielpunkt, in Bezug auf den unser Denken giltige Urteile zu fällen den Anspruch macht. „Es kommt auf die Schärfe des Gesichtspunkts an, um die Selbständigkeit beider Wege rein und sicher zu behaupten."

Es ist hier genau so, wie etwa beim physikalischen oder chemischen Experiment, wo die objektiven Bedingungen des Zusammenhangs, der das Resultat notwendig ergeben muss, und die subjektive Richtigkeit und Sicherheit des Experimentierens doch auch unterschieden werden: Das richtige Experimentieren muss sich freilich schliesslich mit dem objektiv notwendigen Gange decken. Aber letzterer giebt doch ersterem die Begründung, nicht umgekehrt.

In einer anderen Beziehung freilich ist die psychische Thätigkeit ebenso Voraussetzung und Grundlage der Logik, wie das

---

[1]) Logik, I. Buch v. Schiel. 3. A. I, S. 371.

Experimentieren die Voraussetzung und Grundlage der Entdeckung von neuen Methoden der Physik und Chemie ist. Aber wie es keinem Chemiker oder Physiker einfallen wird, aus diesem Versuchen und Erproben als solchem den Beweis für die objektive Giltigkeit einer neuen Methode herzuholen, sondern einzig aus der Beziehung der Vorgänge selber zum Ergebnis: so sollte man auch in der Seelenthätigkeit nichts als die Operationsvoraussetzung sehen, aber keine objektive Giltigkeit für die methodischen Grundvoraussetzungen daraus herleiten wollen.

Soweit Cohen diese Richtlinien festhält, bekennen wir uns nach wie vor zu ihm. Aber eben darum bedauern wir sagen zu müssen: Er hält sie heute weniger fest als ehedem. War er schon damals von der gemeinen Erfahrung, von der Kant ausgeht, schon etwas früh und, wie uns jetzt scheinen will, unvermittelt zur wissenschaftlichen Erfahrung vorgerückt, so ist er nun gänzlich losgelöst. Im Denken als solchem soll alles zu finden sein. Wenn er auch einmal darauf hinweist, dass der Stoff des Denkens nicht der Urstoff des Bewusstseins sei: eine Ableitung, die an diesen anknüpfte, ist nicht mehr zu finden.

Sodann kommt von vorn herein keine Klarheit darüber zu Stande, was denn Objektivität eines Begriffs bedeutet. Dass der Begriff als Bewusstseinsvorgang psychologisch sei, das sieht ja Cohen klar. Aber dass auch der Inhalt eines Begriffs als solcher rein psychologisch sei, das sieht er nicht. Aus dem Inhalt eines Begriffs als solchem ist noch gar kein Merkmal für sein Anrecht auf wissenschaftliche Geltung zu entnehmen. Diese Geltung besteht nur in der Beziehung dieses Inhalts auf etwas, was nicht, wenigstens nicht dieses betreffenden Begriffes Inhalt ist. Diese Nichtunterscheidung, auf die nachher genauer einzugehen ist, bewirkt schon bei Kant Vermengungen des objektiven und des psychologischen Gesichtspunktes. Dass Kant die unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten stehenden Fragen zusammenwirft, ob ein Erkenntnismittel „allgemein und notwendig“ für Objekte gilt, und ob es „im Gemüte“, also psychologisch „seinen Sitz hat“, ist ein Beispiel dafür.

Hier folgt aber Cohen ganz Kants Beispiel. Auf S. 28 steht der erkenntniskritische Satz: Das Denken soll das Sein entdecken; und S. 49 der metaphysisch-psychologische Satz: Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins. S. 67 ff. stehen die beiden Urteile als gleichbedeutend: „Nur das Denken selbst kann

erzeugen, was als Sein gelten darf" und: „Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag." Dort ist der Gesichtspunkt psychologisch, hier objektiv.

Cohen empfindet ja selbst (S. 49) die Paradoxie, die in der Forderung liegt, das Denken solle seinen Stoff selbst erzeugen, und sucht sie mit dem Hinweise darauf zu beseitigen, dass der Stoff des Denkens nicht Urstoff des Bewusstseins sei. Man könnte erwidern, dass im Denken Erzeugte wäre dann doch „Urstoff", da dies ja nicht von einem anderen Urstoffe abgenommen sein soll. Aber die Hauptsache ist, dass Cohen bloss jene sachliche Paradoxie merkt, nicht aber, dass hier auch eine methodische Verschiebung des Gesichtspunktes vorliegt. Wenn davon geredet wird, dass das Denken seinen Stoff erzeuge, so ist doch, wie man das „Erzeugen" auch deute, nur von der Seelenthätigkeit die Rede, keinenfalls aber von der Frage, was der Inhalt des Denkens als Grundlage und Folgerung für den Gegenstand bedeute. Der psychologische, sogar psychologisch-metaphysische Gesichtspunkt ist über den erkenntniskritischen hinausgewachsen.

Die Beziehung auf den Gegenstand, das ist der einzige eigentlich kritische Gesichtspunkt. Die Frage: Welche Bestandteile sind notwendig, um etwas als Gegenstand bezeichnen zu können, ist die kritische Grundfrage. Referent erinnert sich noch, welches Licht gerade Cohen ihm seinerzeit aufgesteckt hatte, als er betonte: Es kümmert uns gar nicht ob angeboren oder nicht. „Was wir zur Herstellung der synthetischen Einheit notwendig brauchen, diese notwendigen Konstruktionsstücke nennen wir a priori".[1]) Das war das erlösende Wort; alles andere erschien nebensächlich. Diesen, den einzig möglichen kritischen Gesichtspunkt nun folgerecht bis zu Ende durcharbeiten, musste die Losung sein.

Aber nun hat sich bei Cohen das Nebensächliche als Hauptsache vorgedrängt und die einstige, in obigen Worten wenigstens angedeutete Hauptsache ist fast vergessen. Das psychologische Moment gewinnt grundlegende Bedeutung, die Beziehung auf den Gegenstand verschwimmt.

Das zeigt sich schon in Cohens Behandlung der formallogischen Elemente, der Identität und des Widerspruchs. Wenn

[1]) Kants Theorie der Erfahrung. 1. Aufl. S. 104.

wir fragen, was Identität ist, so ergiebt sich uns, wenn wir obigen Gesichtspunkt einheitlicher Beziehung auf den Gegenstand festhalten, fast von selbst die Antwort: Identität ist die Beziehung mehrerer getrennter Inhalte auf einen Gegenstand. Ob diese Inhalte gleich oder verschieden sind, ist nebensächlich für die Definition. Die Momente: Weiss, weiss, weiss auf dasselbe Papier, oder auf den Begriff weiss bezogen, die Gedanken Seite, Ecke, Winkel auf dasselbe Dreieck bezogen, die Vorstellungen Irminsäule, Weserübergang, Sachsen auf Karls des Grossen Sachsenkrieg bezogen, sind stets in Bezug auf ihren jeweiligen Gegenstand identisch bezogen.[1])

Cohen selbst aber, obwohl er gegen bloss psychologische Identität polemisiert und die Bildung a ist gleich a für keine rechte Identität erklärt, sucht die Identität darin, dass a als a bejaht und festgehalten wird. Festgehalten muss das a freilich werden; aber das ist bloss psychologische That. Also eine selbstverständliche psychologische Vorbedingung zur Identitätsbeziehung wird zur Identitätsbeziehung selbst. Die Identität wird dadurch aber nicht nur Tautologie, sondern leere Tautologie.

Nicht viel besser geht es mit dem Satze des Widerspruchs, auf den wir aber nicht weiter eingehen wollen. Bemerken müssen wir nur, dass, gerade nach Cohens oben genanntem Prinzip, hier noch die Lehre von der Analyse (Heraushebung der inbezug auf einen Identitätspunkt vereinigten Bestimmungen) und der Abstraktion (der gänzlichen Abtrennung von Bestimmungen unter Beziehung auf eine neue, eine begriffliche Einheit) abgehandelt werden müssten. Wir erwähnen dies, weil diese Begriffe bei der Kritik von Cohens Entwickelung des Zahlbegriffes notwendig werden.

Die Zahl, an deren Besprechung wir also herantreten, entsteht nach Cohen im Urteil der Realität. „Der Grund des Endlichen ist unendlich klein“ (105). „Im Unsinnlichen hat das Sinnliche seinen Ursprung“ (114). Die „Kontinuität“, der „stetige Zusammenhang“ dieser infinitesimalen Elemente ist „Realität“: und die darin enthaltene „Einheit“, die „den Grund“, „das Fundament“ bildet, ergiebt die „Zahl als Kategorie“ (116 f.). Und diese

---

[1]) Die Identitätsfrage gerade nach Cohens Grundmethode zu bearbeiten versuchte ich in einer, wegen anderweiter Arbeit nicht zum vollen Abschluss gelangten Artikelserie „Identität und Apriori“ in Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. XIII, 1889. Vergl. auch Siegwart, Logik, I § 14.

„Sonderung wird zur Hinzufügung“, zur Mehrheit in einer „neuen Kategorie — der Zeit“ (127).

Diese Ableitung scheint uns freilich dem Ausgangspunkte gemäss zu sein, aber den thatsächlichen Sachverhalt auf den Kopf zu stellen. Der einst von Cohen befürworteten Methode dürfte es gemässer sein, die Rätsel der Infinitesimalrechnung von denjenigen Grundlagen aus zu lösen, die selber klar sind. Dass die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichkleinen klar erfassbar sei, wird doch Cohen selbst nicht behaupten wollen. So dürfte denn der Mann, der dem Philosophen des Unbewussten seine Erklärung des Hellen aus dem Dunklen so scharf vorwirft, hier nicht desgleichen thun.

Nun aber soll gar die Zahl als Zahl aus dem Infinitesimalen abgeleitet werden. Aber wir haben doch erstlich schon Zahlen seit lange abgeleitet, ehe man an die Infinitesimalrechnung dachte; und sodann, was wichtiger ist: in der Infinitesimalrechnung wird ein neues Verhältnis von dem Verhältnis schon vorhandener Zahlen abgeleitet, nicht umgekehrt. Dass aber das Abgeleitete der Ursprung dessen sei, wovon abgeleitet wird, ist doch nicht anzunehmen.

Der Infinitesimalbegriff ruht auf einem besonderen Verhältnisbegriff: der Funktion. Man will hier nicht etwa ein Verhältnis zweier gegebener Grössen unter sich finden, sondern das Grössenverhältnis einer anderen Relation, die die Eigenschaft hat, dass sich mit jeder Änderung in jenem ersten Verhältnis, auch diese neue Relation in streng gesetzmässiger Weise ändert. Ein solches Funktionsverhältnis, wie es etwa zwischen einer Kurve und ihrer Tangente besteht, wird nun aber im Prinzip dadurch gefunden, dass man von einer zunächst fehlerhaften Beziehung ausgeht, diesen Fehler immer kleiner werden lässt, und so einen Grenzwert erreicht, bei dem der Fehler verschwindet. Ganz ähnlich, wie wenn man die Zahl π, durch Polygone von immer kleineren Saiten annähernd erreichen, und dann denken kann, der durch dies Verfahren implicierte Fehler müsse wegfallen, sobald die Seite $= 0$ werde.

Es ist also eine Denkmethode, ein Operationsprozess, der durch ein in gesetzmässiger Abfolge gedachtes Verkleinerungsverfahren schliesslich ein Verhältnis $\frac{0}{0}$ herstellt, in dem die blosse

Funktion, abgesehen von den besonderen Grössenverhältnissen, sich kundgiebt.

Das Wesentliche ist dabei erstlich, dass der Ausgangsgunkt das ganz gewöhnliche Zahlverhältnis ist, zweitens, dass ein besonderes Denkverfahren von diesem zum neuen Verhältnis hinüberführt. Damit ist schon bewiesen, dass die Rückschlüsse, die vom nun erreichten Ergebnis aus möglich sind, nicht autochthon im „Unendlichkleinen“ bezw. dessen Idee wurzeln, sondern selber zurückzuführen sind auf jenen gesetzmässigen abstraktiven Prozess, aus dem der „Grenzwert“ hervorgegangen ist. Dieser Prozess ist hier nicht etwa als genetischer Ursprung bei Seite zu schieben. In ihm wurzelt vielmehr die Überzeugungskraft für die Giltigkeit der neuen Ableitung.

Cohens Gedanke, aus der Idee des Unendlichkleinen die Zahl erzeugen zu wollen, ist also schon von hier aus zu beanstanden. Einige Mathematiker, wie Veronese, sollen ja freilich ähnlich spekuliert haben. Aber die Mehrheit der Mathematiker hat sich entschieden dagegen gewandt und, wie Weierstrass, den Satz vertreten, dass alle Grössen und alle Operationen mit ihnen auf ganze Zahlen und Operationen mit diesen zurückzuführen sind.

Ebensowenig wird es angängig sein, sich für solche Ableitung etwa auf Grassmann und seine Schule zu berufen, der ja allerdings, und wie wir glauben, ganz richtig unterscheidet zwischen Wissenschaften, die sich auf ein Sein beziehen und solchen, die ihre Wahrheit nur in der Übereinstimmung des Denkprozesses unter sich haben. (Ausdehnungslehre 1844.) Nur hätte er die reine und angewandte Mathematik klarer unterscheiden sollen. Sobald man diese Unterscheidung macht, kann man logisch nichts wider eine „Ausdehnungslehre“ sagen, die, im Grund von dem absieht, was wir realiter „Ausdehnung“ nennen müssen, welche vielmehr „die sinnlichen Anschauungen der Geometrie zu allgemeinen logischen Begriffen erweitert und vergeistigt“. „Alle Grundsätze, welche Raumanschauungen (das in der Natur „gegebene“), ausdrücken, fallen da eben weg“. (Ausdehnungslehre 1862. u. Engel, Werke, Bd. II. S. 4 ff.)

Aber Cohens Gedanke ist nicht bloss desshalb abzuweisen, weil er den relativen Endpunkt eines Verfahrens, der nun wieder relativer Ausgangspunkt für neue Verfahrungsweisen wird, zum absoluten Ursprungsorte macht, sondern vor allem deshalb, weil

er auf diesem Wege nicht etwa bloss den Ursprung, sondern auch den Inhalt des Verfahrens entdecken will: die Zahl als Realität.

Solches Entspringen ist kein klares, logisch nachweisbares Ableiten aus bestimmten abstraktiven Faktoren und deren gesetzmässiger Verbindung, sondern eine Entstehung ontologischer Art, aus einem dunklen Urgrund hergeleitet. Diese Realitäten sind dann thatsächlich keine Abstrakta, für die sie doch Cohen mehrfach ansieht; sie sehen kleinen dinglichen Realitäten zum Verwechseln ähnlich. Ein Etwas, das thatsächlich aus dem Nichts geworden, ist ein mythologisches Geschöpf, erhält nicht bloss eine Realität, sondern ein, wenn auch unsichtbares Dasein. Die gute alte methodische Scheidung Cohens zwischen genetischem und logischem Ursprung ist da völlig verwischt.

Ferner ist einer Vermengung Erwähnung zu thun, darin die schon berührte Nichtunterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand eines Gedankens deutlich zu tage tritt. Die Zahl wird von Cohen als kontinuierlich vom Nichts zum Etwas entstehend gedacht. Die Zahl aber giebt thatsächlich niemals Kontinuität, sondern stets nur Diskontinuität. Kontinuität kann nur etwa das Gezählte haben. Die Zahl selbst ist nur Diskretion, und ob sie den denkbar kleinsten Bruch darstelle. Auch das Verfahren der Reihenbildung, oder der Eingrenzung auf Grenzwerte ist nie kontinuierlich, sondern geht sozusagen in irgendwelchen rhythmischen Intervallen vor sich. Wenn hier eine Kontinuität „gedacht“ wird, so ist es keineswegs eine Kontinuität im Inhalte der Gedankenmomente, sondern in Bezug auf deren Gegenstand. Wir können die thatsächlichen Intervalle der Zahl bezogen denken auf einen Gegenstand, der als solcher keine Intervalle hat. So z. B. auf eine Linie, einen Zeitabschnitt — kurz auf Zeit und Raum. Warum freilich Zeit und Raum selbst, die wir nur durch die Diskretionen von Intervallen zu fassen vermögen, trotzdem selbst als kontinuierlich anzusehen sind, das erfordert andere Untersuchung.

Ferner aber hat die Zeit, mit der Cohen — wie Kant — die Zahl in Beziehung bringen, objectiv notwendig mit dieser nichts zu schaffen, nicht mehr als mit allem, was gezählt werden kann. Psychologisch freilich zählen wir in der Zeit, wie wir in der Zeit denken und leben. Aber was von objektiver Zeit in der Zahlabstraktion vorhanden sein sollte, ist unfindbar

Nicht einmal die Bildung der Zahl geht an der Zeit vor sich. Ehe wir Zeitintervalle zählen lernen, haben wir die Zahl selber längst gebildet. Und hier können wir ja ganz empirisch die Abstraktion verfolgen, dadurch sie entsteht. Es sind Gruppen von gleichartigen Dingen (Nüssen, Kügelchen), an denen das Kind die Zahl abstrahieren lernt. Eine Gruppe muss es sein, also eine Einheit von Mehreren, Mehrere als zusammengehöriges Ganze gefasst. Nur am Gegensatz zur zwei, drei lässt sich eins als Zahl bilden. Gleichartig müssen dabei die Gegenstände sein, wenigstens so weit, dass sie als Gruppe von Einzelheiten gefasst werden können. Der Begriff „gleich", wenn auch nicht im mathematischen Sinne, kommt also schon hier in Thätigkeit, wie ja das Wesen der abstrakten Zahl Gleichheit enthalten muss.

Wie das Kind freilich von den sinnlichen Beigaben völlig abstrahieren und völlig abstrakt denken lernt, das geht uns hier nichts an. Wesentlich ist hier nur zweierlei, was in der Abstraktion steckt, und worauf sie Bezug hat.

Es steckt in der Zahl nichts als Diskretion von Einheiten, die ihrerseits identisch zusammengehören in der Einheit der betreffenden Zahlenordnung. Das ist ihre erste, ihre rein begriffliche Beziehung. Die zweite aber ist die Beziehung der Zahl auf die Gegenstände, die durch sie bestimmt werden sollen. Das ist zunächst kein besonderes Rätsel, falls wir einmal wissen, wie die Zahlbegriffe von den betreffenden Gegenständen zu abstrahieren sind. Hier gilt der Lehrsatz: Was in einer Abstraktion gefunden wird, muss für die Gegenstände der Abstraktion selber gelten; genau so, wie wir wissen, dass der Baum, in dessen Asche wir Eisen finden, selbst Eisen enthalten haben muss. Die tiefere Frage freilich ist, auf welchen Fundamenten, welchen „Konstruktionsstücken" an den Gegenständen die Abstraktion selber ruht.

Statt aber diese Untersuchung anzustellen, geht auch hier Cohen den umgekehrten Weg und wendet unserer Überzeugung nach vergeblichen Fleiss darauf, die naturwissenschaftlichen Kategorien ihrerseits aus Mathematik — abzuleiten. In der Gleichung kommt ihm die Substanz (200), in der Funktion die Kausalität (246) zum Vorschein. Freilich ist dies Ergebnis schon dadurch vorbereitet, dass Raum und Zeit in der vorhergehenden Urteilsklasse aus Anschauungsformen, wie sie Kant nimmt und wie sie ehemals Cohen selbst nahm, zu Urteilsfunktionen, zu Gedanken verflüchtigt sind. Dass man sich auf Grund von Raum

und Zeit Begriffe bilden, dass man diese wieder auf Raum und Zeit anwenden kann, ist ja richtig. Aber dagegen, dass Raum und Zeit in Begriffe auflösbar sind, ist doch entschieden Einspruch zu erheben.

Das geht hier ebensowenig an, wie bei der Empfindung, mit der Cohen die gleiche Operation vornimmt, indem er sie in Schwingung auflösen will. — Nun ist ja freilich die Empfindung, oder wie wir lieber sagen möchten, die raumzeitliche, aber dem Gegenstand nach noch unbestimmte Anschauung erst bestimmbar mittelst anderer Konstruktionsstücke. Und ferner ist diejenige Seite an jener Anschauung, die wir abstrahiert „Empfindung“ nennen, allerdings auch bestimmbar durch die Zahl, nämlich als Schwingung. Aber damit ist sie ebensowenig in Zahl aufgelöst, wie etwa ein Brett, das ich durch $a^2 b$ berechne. Dass sie dem Dasein nach aufgelöst sei, behauptet natürlich auch Cohen nicht. Aber sie ist es auch der Erkenntnis nach nicht. Die betreffende Schwingung bedeutet eben die betreffende Empfindung, bezw. deren Ursache; und anderseits sind die Empfindung sowie die Schwingung identisch auf denselben Gegenstand zu beziehen.

Die Beziehung auf den Gegenstand. Damit kommen wir zum Grundbegriffe der Erkenntnis, dem Grundbegriff der formalen, wie der realen Logik. Für die formale Logik haben wir ihn als Beziehungseinheit bestimmt. Was aber in der Reallogik diese Einheit bedeutet, darauf zu beziehen ist, das ist von besonderer Untersuchung. Hier ist die Meta, der Prellstein, daran die Philosophie bisher immer wieder zerschellt ist. Und hier zerschellt auch, wie wir glauben, vor allem Cohens Philosophie. Denn diese Beziehung hat er, wie wir schon mehrfach wahrzunehmen Gelegenheit hatten, und im folgenden weiter erkennen werden, gar nicht auf ihren Grund verfolgt. Vor allem hat er zwei hier massgebende Begriffe und deren Grundlagen gar nicht beachtet: Den Begriff der Gewissheit und den der Wahrnehmung.

Gewiss ist zunächst und im strengen Sinne alles, was unmittelbar gegeben ist. Der Ton, den wir hören, der Gedanke, den wir denken, sie sind uns gewiss, weil sie als solche ohne weiteres im Bewusstsein gegeben sind.

Gegen das „gegeben“ sträubt sich Cohen mächtig (68). Und doch ist dies von uns gemeinte Gegebensein genau dasselbe,

was Cohen an jener Stelle anspricht. Gegeben soll dem Denken nur sein, was es selbst aufzufinden vermag. Ganz recht! Das Denken findet reflektierend, dass die Farbenempfindung so ist, wie sie ist, wenn ihm auch zweifelhaft sein mag, ob sie einen roten Lappen oder eine Mohnblume bedeutet. Selbst den Irrthum als psychische Thatsache muss die Logik „gewiss" nennen.

In dieser blossen Konstatierung fällt der Gegenstand und die Beziehung zu dem Gegenstande in eins. Ein Gegenstand im eigentlichen Sinne ist damit nicht angezeigt, selbst bei den reinsten Begriffen nicht.

Mit der Gewissheit gegebener Data ist also auch gar nichts vermittelt, was Erkenntnis heissen könnte. Sie sind, wie Cohen, allerdings speziell von den Empfindungsdaten, sagt, nichts als Ansprüche, die sie anmelden, aber nicht zur Befriedigung bringen können (409). Diese Befriedigung liegt in der Beziehung auf den Gegenstand.

Was ist der Gegenstand? Wenn wir allgemein psychologisch darauf antworten wollen, so ist er nichts als die Verbindung gegebener Faktoren in einen einheitlichen Bewusstseinszusammenhang. Objektivierung wäre dann nichts als widerspruchslose Verknüpfung. Das ist freilich eine Voraussetzung aller Objektivität; aber welcher Art diese Objektivität dann beschaffen ist, darüber ist gar nichts gesagt. Es könnte derart ein formalwissenschaftlich ganz geschlossener Zusammenhang geschaffen werden, der dennoch ein blosses Phantasiestück wäre. Da nehmen wir selbst die Mathematik nicht aus. Wofern ihr nicht Beziehung zur Natur zukäme, so wäre sie trotz ihrer Geschlossenheit nur von solcher Art. Wenn sie mehr sein wollte, so wäre sie Zahlenmetaphysik. Die Begründung ihrer Geltung als Mathematik mag in jenem Zusammenhange beschlossen bleiben, die Begründung ihrer Geltung für die Natur aber fordert einen neuen Nachweis: Die Beziehung auf Natur als Gegenstand.

Cohen meint wirklich (274 ff.), das Problem des Gegenstandes sei „Objektivierung der Gesetze"; die Einheit der Synthesis allein mache schon ganz allgemein die Einheit des Gegenstandes. Das ist wohl kantisch, aber, wie unten gezeigt wird, gerade für den Gegenstand „Natur" falsch. Wir gehen darum umgekehrt und fragen, bevor wir die Objektivierung der Gesetze vornehmen, einmal nach dem Gesetze der Objektivierung.

Psychologisch haben wir den Drang, unmittelbar Gegebenes an anderes zu knüpfen. Die bestimmte Empfindung „blau", „hart", die Zahl „drei", der Ausdruck „dividiert durch", die uns so momentan durch den Kopf schiessen mögen, genügen uns nicht als psychische Daten. Sie verlangen Beziehung zu etwas, was nicht in ihnen selbst liegt, das „Blau", „hart" auf einen Naturgegenstand, die „drei" auf ein Zahlensystem oder auf gezählte Sachen, das „dividiert durch" auf etwas, das dividiert werden soll. Und nun vollziehen wir solche Verbindungen und vollziehen sie oft — falsch. Im Hafen der Gewissheit hätten wir geistig verhungern müssen; wir steuern ins offene Meer, um höhere Gewissheit, Wahrheit zu finden, und finden Zweifel und Irrtum.

Da kommt die Erkenntniskritik und will helfen. Ganz recht! so sagt sie; alle giltige Beziehung muss einheitlich sein. Das ist ihre erste Grundbedingung. Aber darin liegt schon mehr als man glaubt. Darin liegt auch die Forderung, dass alle Data auf den Ort bezogen werden, zu dem sie gehören — Ort hier allgemein, nicht räumlich gedacht. — Und so sagt sie, es sei zweierlei Frage, ob die Mathematik in sich einheitlich sei und ob sie für etwas gelte, was nicht in ihr selbst liegt, ob sie für Natur gelte. Das kann aus ihr als solcher heraus nicht entschieden werden, sondern nur durch ihre Anwendung. Die Anwendung zeigt empirisch, dass solche Geltung besteht. Aber wir wollen uns nicht mit dieser empirischen Thatsache begnügen, sondern begründen, warum sie notwendig für Natur gilt. Also haben wir eine neue Frage zu erörtern: Die Beziehung auf Natur, als Gegenstand der Mathematik — als Gegenstand, der nicht in dieser liegt.

Aber nun haben wir Natur selbst als einen psychologischen Zusammenhang in Raum und Zeit, den wir gar nicht wegschaffen können, im Bewusstsein. Und wieder tritt die Frage auf: Ist dieser Zusammenhang, im Bewusstsein einheitlich verbunden, wirklich schon Natur? Hat er keinen Gegenstand als sich selbst, als in sich selbst?

Diese Frage muss gestellt und gelöst werden. Hat die Bewusstseinsnatur einen Gegenstand, der nicht Bewusstsein, nicht im Bewusstsein ist?

Diese Frage ist mindestens nicht a limine mit der bekannten Bemerkung abzuweisen, dass doch unsere Vorstellungen allesamt im Bewusstsein seien, dass der Gegenstand also hier ge-

dacht sein müsse, um Gegenstand für uns zu heissen. Dass er hier und nirgends anders psychologisch gedacht sein muss, ist eine Binsenwahrheit. Es handelt sich darum, ob und auf Grund wovon er etwas über diesen Gedanken hinaus zu bedeuten habe.

Nun haben wir schon bei der Mathematik gesehen, dass ihr Gegenstand, sofern sie angewandt werden soll, gänzlich ausser ihr selbst liegt. Und so sehen wir allenthalben, dass jeder Gegenstand, der nicht als unmittelbar gewisses Datum auftritt, ausserhalb des Gedankens liegt, der sich darauf bezieht. Der Gedanke an Karl den Grossen ist nicht Karl der Grosse, sondern bedeutet ihn bloss; der Gegenstandsgedanke wird natürlich psychisch in uns gedacht, aber gedacht in Bezug auf einen anderen, ausserhalb dieses Gedankens, ja in obigem Falle ausser all unserer Psyche befindlichen Gegenstand. Das Bewusstsein greift also mittelst des Gegenstandsgedankens über das blosse „hier" und „jetzt" hinaus zu etwas, was ev. nie im Bewusstsein war und sein kann. Sobald wir etwas vorstellen, stellen wir ein gegenwärtiges Datum (Anschauung, Wahrnehmung, Begriff) vor den Gegenstand, auf den es bloss als Repräsentant und Wegweiser deutet. Und nur so schaffen wir aus psychischen Zusammenhängen — Erkenntnis. — Dies ist der centralste kritische Einwand, den Ref. Kant sowohl, wie Cohen gegenüber zu erheben hat. An ihn schliesst sich daher alles Folgende an.

Von hier aus ist schon deutlich, dass der Gedanke blosser einheitlicher Verknüpfung nicht als solcher genügt, dass er erweitert heissen muss: einheitliche Verknüpfung in Beziehung zum Gegenstand.

Und nun fragen wir, was der Gegenstand in der Natur bedeute. Die Natur nehmen wir wahr, so sagen wir. Was heisst Wahr-Nehmen? Oft ist es ja Falsch-Nehmen, wenn wir z. B. das ferne Licht für einen Stern halten. Aber diese Frage kümmert uns hier nicht. Bei allem Wahrnehmen, auch wenn es sich nachher als Falschnehmen im Einzelfalle herausstellen sollte, verfährt das Bewusstsein völlig gleich. Und nur diese Art, wie wir ein Naturobjekt als solches wahrnehmen, interessiert uns hier. Und zwar interessiert uns nicht so sehr, ob die dabei in Frage kommenden psychischen Faktoren Empfindungen oder Anschauungen oder Begriffe zu heissen haben, sondern was

sie *in der* Wahrnehmung *für den* Gegenstand zu *bedeuten* beanspruchen.

Diese *Wahrnehmung* wirft Cohen völlig bei Seite. Es ist Ref. nicht erinnerlich, das Wort auch nur einmal in der Logik gelesen zu haben. Und doch ist es der centrale Begriff, von dem aus die Frage nach der Natur zu behandeln ist. Kant hat die Wahrnehmung, wenn er sie auch nicht immer scharf bestimmt hat, doch der Sache nach seiner Untersuchung geradezu zu Grunde gelegt. Die sogenannten „Analogien der Erfahrung" sind eine fast bis zum entscheidenden Abschluss fortgeführte Untersuchung der Wahrnehmung. In dieser hat er letztgiltig den Grund dafür gesucht und gefunden, warum eine Mathematik auf Natur anwendbar ist.

Aber gerade hier erscheint auch bei Kant die Vermengung psychologischer mit kritischer Betrachtungsweise, durch die dieser Forscher sich den letzten Abschluss versperrt hat. Sie tritt an einer bemerkenswerten Stelle deutlich zu Tage. Auf der zweiten bis vierten Seite der zweiten Analogie befinden sich folgende Sätze:

„Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewusst ist, Objekt nennen; allein, was dies Wort bei Erscheinungen zu *bedeuten* habe, nicht insofern sie *als Vorstellungen Objekte sind*, sondern nur *ein Objekt bezeichnen*, ist von tieferer Untersuchung."

Hier ist auf das allerdeutlichste das Problem der Kritik von dem der Psychologie auseinandergehalten. Aber kurz danach heisst es: „Wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich, ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren, sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnisphäre" . . . „Nun *ist* das Haus gar kein Ding an sich, sondern nur eine Erscheinung, d. i. *Vorstellung*" . . . „Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen *ist*, als *der Gegenstand* derselben *betrachtet*" . . . Also „die Bedingung der notwendigen Regel der Apprehension *ist* das Objekt".

Hier liegt aufs klarste der Thatbestand aufgedeckt, dass der *Gesichtspunkt* der Fragestellung sich gänzlich verschoben hat. In erstem Satze wurde gesagt, es handle sich nicht um die

Vorstellungen, sofern sie „als Vorstellungen Objekte sind“. Hier aber wird die Erscheinung ganz allein unter dem Gesichtspunkt behandelt, dass sie Vorstellung ist. Dort wird gefragt, welches Objekt sie bezeichnen; hier wird die Antwort aus der psychologischen Thatsache hergeholt, dass sie als Erscheinungen bloss Vorstellungen sind. Das Objekt ist — der Objektgedanke im Zusammenhang der Vorstellungen. Das ist die Lösung.

Ist dem so, dann darf aber Kant auch nicht von Dingen an sich reden, die uns „affizieren“. Dieser Einwurf wird nicht falsch dadurch, dass er alt ist. Er springt als völlig zutreffend ins Auge, sobald wir obige Verschiebung des Gesichtspunkts bemerkt haben. Wir wollten ja wissen, was der Objektgedanke aussagt, was er bedeutet; und nun wird uns aus der psychologischen Thatsache heraus, dass er — wie alle unsere Vorstellungen — in uns ist, die Antwort gegeben. Das hatte uns aber, wenn wir Kritik treiben wollten, nicht das mindeste zu kümmern. Aus der Einheit der bloss objektiven Untersuchung, nicht aus psychologischer Reflexion heraus musste die Antwort erwachsen.

Hier liegt der Quell des methodischen Grundfehlers bei Kant, der die psychologische „Idealität“ der grundlegenden Konstruktionsstücke, der das Ding an sich, der all die Streitigkeiten, die sich daran knüpfen, verschuldet hat. Es zeigt sich hier, dass das „Ding an sich“ keineswegs bloss ein Grenzbegriff zur Abhaltung der Anmassungen des Verstandes, sondern dass es an obiger Stelle ganz ausdrücklich dasjenige Objekt ist, auf das der gemeine Verstand seine Urteile bezieht, für das sie aber nach Kants psychologischer Reflexion nicht gelten sollen. Von diesem Naturding und keinem anderen wird uns im obigen gesagt, dass es „gänzlich ausser unserer Erkenntnissphäre“ liege. Denn in der That wollen wir von den Dingen, die wir sehen und fühlen, obwohl wir sie nur durch diese Affektionen wahrnehmen, auch wissen, was sie, abgesehen von diesen Affektionen, seien. Falls wir es wirklich bloss mit unseren Vorstellungen zu thun haben, wissen wir nicht einmal, dass Dinge sind. Der völlige und uneingeschränkte Phänomenalismus ist dann die einzig mögliche Konsequenz.

Den Quell eines Irrtums zeigen, heisst, den Irrtum selbst als methodischen Irrtum nachweisen. Das ist nicht in allen Stellen bei Kant so leicht, wie hier. In der Erörterung des

Raumes und der Zeit z. B. versucht Kant seinen Idealismus gerade dadurch zu begründen, dass die allgemeinen und notwendigen Urteile der Mathematik sich derart allein denken liessen. Das konnte vorschnell scheinen; aber es war doch der Schein eines Grundes. Hier jedoch zeigt sich, dass der wahre Grund dieses Grundes in einer Unterschiebung des psychologischen unter den kritischen Gesichtspunkt liegt.

Immerhin könnte eine Sache richtig sein, wenn auch ein Beweis missglückt ist. Wir dürfen also nicht stille stehen. Aber wenigstens haben wir jetzt das Feld frei. Wir knüpfen also einmal der Kürze halber an Kants erste Analogie an, lassen jedoch den psychologischen Gesichtspunkt völlig bei Seite. Wir fragen zunächst einzig, was in der Wahrnehmung eines Dings *thatsächlich* ausgesagt wird. Haben wir dann die *Analyse* der Wahrnehmung vollzogen, dann erst kommt die Kritik; und dann erst, zu allerletzt, die Ursprungsfrage.

Sehen wir also einmal zu, was jeder von uns, der gemeine Mann, wie der Gelehrte, *wirklich thut*, wenn er z. B. einen Baum, den er gestern sah und einen Baum, den er heute sieht, für *denselben Baum erklärt*.

Psychologisch war da im Bewusstsein zweimal, und zwar gestern und heute, eine gleichartige oder doch sehr ähnliche Fläche in gleichem räumlichen Zusammenhange. *Dieselbe* Fläche war es aber *nicht*. Denn die erste „war“ gestern, die zweite „ist“ heute. Das ist schon kein bloss psychologischer, es ist schon objektiver Unterschied. Das gestrige Schauen bezog sich auf ein gestriges, das heutige bezieht sich auf ein heutiges Etwas. Diese beiden gesonderten Anschauungen oder Einzelwahrnehmungen aber bezieht der Mann auf *dasselbe* Etwas. Von den Erinnerungsvorstellungen, die ihn veranlassen, dies Etwas „Baum“ zu nennen, sei hier abgesehen. Worauf es hier allein ankommt, das ist die Thatsache, dass zwei zeitlich *objektiv getrennte* Inhalte *identisch* bezogen worden sind.

Was aber steckt in dieser so einfach erscheinenden Thatsache? Was wird mit dieser Identifizierung unmittelbar ausgesagt? Eine ganze Menge von Beziehungen: 1. Vor allem, dass ein einziger Baum da ist, wo doch zwei Vorstellungen waren. 2. Dass er an sich selbst dauerte zwischen gestern und heute. 3. Dass er also auch unangesehen der beiden Vorstellungen, dadurch er affiziert hatte, existiert. 4. Dass er steht und bleibt (substat), während

die Vorstellungen wechseln können. 5. Dass er im Raume besteht. 6. Dass er an einem Ort im Raum besteht. 7. Dass also der Raum nicht bloss als Anschauungsform, sondern als Form für das Existierende an sich gefasst wird. 8. Dass ebenso die Zeit nicht bloss Anschauungsform, sondern Form des Existierenden als solchen ist. 9. Dass also Raum, Zeit und Ding, die doch psychologisch bloss in rhythmischen Absätzen verfolgbar sind, nicht bloss dauern, sondern continuierlich sind. 10. Dass die Inhalte der Sinnesempfindungen, dadurch wir den Baum wahrnehmen, Eigenschaften des Baumes bedeuten.

Das ist recht vielerlei, auf Grund von zwei einfachen, zeitlich getrennten Farbenklexen ausgesagt. Es geht hier „wie mit dem Webermeisterstück“. Freilich nicht, ohne dass noch andere Fäden neben den ins Auge gefassten im Bewusstsein wären, und nicht, ohne dass noch Erinnerungseindrücke hinzukämen. Aber was eben ausgesagt ist, genügt für unsere Frage. Wir müssen betonen: Alle genannten Momente sind mit Ausnahme des zehnten frei von sinnlicher Empfindung.

Der Mann hat also die sinnlichen Empfindungen bloss als Mittel benutzt und damit das „Ding an sich“ mit urwüchsiger Geistesfaust ergriffen und bewältigt. Er hat über die Empfindungen hinaus, ganz aus seiner Psyche, aus seiner angeblichen „Erkenntnissphäre“ herausgegriffen und geradezu gesagt, dass der Baum „als Ding an sich selbst“ im strengsten Sinne des Wortes „ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch er ihn affiziert“ und zufällig zu seiner Kenntnis gekommen ist, existiert. Gerade das also sagt das gemeine Urteil aus, was Kant für unmöglich erklärt, was er aus einem psychologischen, gar nicht zur Sache gehörigen Gesichtspunkt heraus abgewiesen hat. —

Und nun kommt die Kritik dieses thatsächlichen Urteils. Dass diese nicht mit Berufung auf die psychologische Thatsache, wir hätten es nur mit unseren Vorstellungen zu thun, abgethan sein kann, ist offenbar. Denn dass unsere Vorstellungen nur in uns und sonst nirgends sein können, bestreitet niemand. Das weiss schon ein halbwegs entwickelter Verstand. Die Frage ist eben, ob die Vorstellungen etwas darüber hinaus wirklich bedeuten, wie sie zu thun vorgeben.

Nun haben wir aber gesehen, dass in dem Urteil, die beiden Flecke bedeuteten denselben Baum, unweigerlich ausgesprochen

ist, dass dieser an sich von gestern bis heute gedauert hat. Lasse ich z. B. nur diesen Gedanken aus dem Urteil fort, so kann ich gar nicht mehr sagen, es sei derselbe Baum. Wir hätten dann nur einen gestrigen und einen heutigen Baum oder vielmehr, da der gestrige Baum schon aus einer Menge von gleichbezogenen Urteilen, die dann allesamt falsch wären, zusammengegossen ist, überhaupt keinen Baum mehr, sondern soviel Gegenstände, als wir Sinnesempfindungen haben. Das heisst, unsere ganze Vorstellungswelt fiele in sich zusammen; es bliebe nur jene Gewissheit einzelner Daten, die uns ein Chaos, keine Welt vorstellte. Das Urteil, der Baum existiere an sich, ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch er uns affiziert, ist also notwendig, um die zerstreuten und wechselnden Vorstellungen in eine Einheit zu sammeln.

Nun könnte aber doch noch der Gegenkritiker, insgeheim auf jenem psychologischen Thatbestand fussend, kommen und sagen: Freilich; das Urteil sagt das aus; es muss das aussagen, um eine Einheit unter unseren Vorstellungen zu schaffen; aber das Urteil gilt dann doch eben nur für diese Einheit als Erscheinungszusammenhang. Dann, so müssen wir entgegnen, gilt das faktisch gefällte Urteil eben nicht. Denn das behauptet zweifellos, der Baum existiere nicht bloss als Erscheinung, sondern an sich, an sich genau in der Bedeutung, die Kant an vorhin erörterter Stelle bestreitet. Gilt aber dies Urteil nicht für das, was es faktisch aussagt, dann lügt es uns etwas vor, dann ist unsere Erscheinung nur Schein. — Das ist auch ein alter Gegeneinwurf, der nicht minder wahr dadurch wird, dass er alt ist; und wenn der psychologische Quell der sogenannten idealistischen Behauptung erkannt ist, verschlägt obiger Einwurf auch hier nicht mehr.

Der entscheidendste Gegengrund aber liegt in folgendem: Wenn ich einfach mittelst jener konstruktiven Gedanken meine Welt zusammenfügte, so müsste ich die Gedanken frei verknüpfen können, meine Welt nach Willkür zu bauen vermögen. Einheitichkeiten lassen sich, wie jeder gute Roman zeigt, in der mannigfaltigsten Weise konstruieren. Wenn ich nur die einmal gemachten Annahmen konsequent durchführe, so habe ich der wissenschaftlichen Forderung der Einheitlichkeit genüge gethan. Das gilt bekanntlich sogar für die strengen Konstruktionen der Mathematik und Geometrie, bei denen wir nach Belieben vom Zweiersystem, vom

Zehnersystem, von recht- oder schiefwinkligen Coordinaten, von verschiedenen Flächendurchdringungen etc. ausgehen und ganz konsequent und wissenschaftlich weiterarbeiten können. Aber der Natur gegenüber versagt solches Belieben ganz. Die erscheint uns, wie sie erscheint und ändert sich, wie sie sich ändert und zwar nur in ganz kleinen Stücklein mit unserem thätlichen Zuthun, niemals aber durch das blosse Zuthun unseres Urteils.

Ist aber dies Zwang, so ist auch das Urteil ein Zwangsurteil, dadurch wir diese Natur herstellen. Ist diese Natur notwendig so wie sie ist, und durch kein Urteil zu ändern, so ist auch die ganz naive und instinktive Synthese, mittelst deren wir diese Natur bauen, notwendig. Der Schluss geht folgendermassen: 1. Die thatsächliche, von unserem Belieben unabhängige Weltanschauung enthält Synthesen, die, in Urteilsform ausgedrückt, besagen, dass Gegenstände in Raum und Zeit unabhängig von unserem Vorstellen beharren (Substanz) und sich ändern (Kausalität). 2. Diese Synthesen sind für unsere Weltvorstellung unweigerlich notwendig. 3. Folglich ist auch der Inhalt der dadurch notwendig gemachten Urteile für eine Welt, die unabhängig von unserem Vorstellen existierte, als giltig anzuerkennen, und wir können sie nicht durch ein vermeintlich „transscendentales“, in Wirklichkeit aber psychologisches Urteil aufheben. — Der Schluss ist doch wohl bündig. Wer ihn bestreiten will, muss entweder beweisen, dass unsere Naturwahrnehmung jene Urteile nicht notwendig enthält, oder dass diese Wahrnehmung samt jenen Urteilen Blendwerk ist. — Aber welchem Urteil und Beweise könnte man dann überhaupt noch trauen?

Nur betreffs der Sinnesempfindungen möchte noch ein Bedenken kommen, weil wir ebensowohl sagen, der Baum ist „drei Jahre alt“, „sechs Meter hoch“ und „der Baum ist grün“. Indess schon der wenig erwachte Verstand unterscheidet auch hier. Dass der Baum so und so hoch ist, gehört zu seinem Dasein; dass er grün ist, ist eine Eigenschaft. Und so unterscheiden sich zwanglos, worauf wir hier nicht weiter eingehen, Konstituentien und Eigenschaften, deren erstere das betreffen, was den Dingen, auch unangesehen aller Vorstellung, an sich zukommt, deren zweite nur das Verhältnis zu uns, dadurch sie uns wahrnehmbar werden, angehen.

Damit sind die apriorischen Konstruktionsstücke, die der Idealismus aus der Psychologie ableitet und in einem Bewusstsein

überhaupt oder sonst einem rätselhaften metaphysischen Himmel unterzubringen pflegt, als für die Welt an sich ausserhalb des Bewusstseins giltig legitimiert. Sind sie das aber, so ist es auch kein Rätsel mehr, dass Folgerungen a priori, die aus ihnen gezogen werden, ohne weiteres ebenfalls für die Welt an sich gelten. Was für ein aus der notwendigen Weltvorstellung abstrahiertes Element gilt, gilt für die Welt selbst.[1]) Dieser Geltungswert besteht und ist somit ganz unabhängig von der Frage, welches der letzte Ursprung der apriorischen Elemente sei.

Diesem Ursprung nachzugehen, wäre die dritte Aufgabe. Sie können wir aber hier, als zu weit führend, nicht in Angriff nehmen.[2]) Wir wollen nur sagen, dass, wenn einmal der psychologische, vermeintlich transscendentale Spuck gebannt ist, und wenn also wirklich Dinge als uns affizierend ausser der Vorstellungswelt befindlich zu denken sind, die Frage wie aus deren Affektionen das Weltbild, aufgebaut werden kann, nicht rätselhafter sein dürfte als die Frage, wie wir Grösse und Entfernungen von Sternen berechnen, an die wir nicht herankommen können.

Wie dem aber auch sein möge, das Gesagte genügt, um zu begründen, dass jeder Versuch, wie der Cohens, die apriorischen Formen von der Idee, der letzten Abstraktion aus, abzuleiten, abgewiesen werden muss. Wir finden jene Formen durch Analyse der Wahrnehmung. Wenn wir sie also abstrakt vorstellen, so sind sie eben aus dieser Analyse abstrahiert, nirgendwo anders her. Hier ist ihr Geburtsort für unsere Erkenntnis, wenn auch ihre Erzeugungsstätte noch weiter zurückliegen mag. Möge diese aber auch so oder so festgestellt werden, nicht von ihr, sondern von der Wahrnehmung erhalten sie ihre Beglaubigung. Der Weg der Abstraktion von hier aus und der Rückkehr aller für Natur Geltung beanspruchenden Folgerungen hierhin, ist wissenschaftlich unausweichlich vorgeschrieben.

---

[1]) Das oben Gesagte gilt freilich nur für die Abstraktionen erster Ordnung. Wenn neue Abstraktionen von diesen gemacht werden, wenn also wie in der Mannigfaltigkeitslehre z. B. vom Parallelensatz oder in Grassmanns Ausdehnungslehre vom sinnlichen Raum abstrahiert wird, so kann das sehr aufklären, es kann auch indirekt für die Naturwissenschaft förderlich sein, aber direkte Beziehung zur Natur hat das so Gefundene nicht.

[2]) In einem Aufsatze über „Das Ding an sich" (Kantstudien IV, 167 ff.) habe ich anzudeuten versucht, auf welchem Wege diese Frage lösbar sein mag.

Wer das einmal durchdacht hat, für den ist dem psychologischen Idealismus wie dem Skepticismus endgiltig das Rückgrat gebrochen. Ersterer ist nicht einmal, wie Helmholtz meinte, ein theoretisch möglicher Standpunkt mehr. Der Nachweis, dass alle Naturverknüpfung dann aufhörte, bezw. willkürlich würde, schliesst jede theoretische Möglichkeit dieses metaphysisch-psychologischen Idealismus aus.

Der beliebte Einwand ist somit unmöglich gemacht, der Gegenstand sei doch g e d a c h t; das könne unmöglich bestritten werden. Nicht der Gegenstand an sich, sondern der auf ihn bezügliche Gedanke ist gedacht. Der allein ist Begriff; und wenn wir psychologisch erwägen, so ist ja alles Begriff, wovon wir reden. Auch das Blau, das wir eben am Himmel in concreto sehen, ist Begriff, sobald wir darüber nur Mitteilung machen. Das „Sein“ der Gedanken in der Psyche mit den Gegenständen der Gedanken, dem was sie bedeuten, zusammenwerfen, heisst alle Philosophie aufheben, die Gegenstände zu Bewusstseinsdaten machen. Als psychische Daten sind diese zwar selbstgewiss, und verführen darum, gerade wenn sie reine Begriffe sind, so gerne zum Glauben an ihre o b j e k t i v e Gewissheit. Sie sind aber doch für sich gestellt, eben auch nur Daten, und ihre B e d e u t u n g müssen sie — a u s s e r h a l b i h r e r S e l b s t g e w i s s h e i t — erst suchen. Auf diese Bedeutung allein aber geht die Erkenntniskritik.

Damit haben wir hoffentlich genugsam begründet, dass es nicht möglich, selbst beim freundlichsten Willen nicht möglich ist, Cohens Bahnen zu folgen. Bei aller Verehrung, die Referent von alter Zeit her für den Mann hat, der ihm neben Kant selbst, neben Lange und Riehl, Führer in die Philosophie in jungen Tagen gewesen ist, ist es unmöglich zu verschweigen, dass diese Logik die Philosophie geradezu auf den Kopf zu stellen und wieder in jene Bahnen lenken zu sollen scheint, die seit Hegels Fall für überwunden galten. Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Hegels und Cohens Ableitung des Etwas aus dem Nichts können wir kaum entdecken. Der methodische Weg vom allgemeinsten und abstraktesten zum besonderen ist da wie dort zu finden. Die Selbstgewissheit des Begriffs und die Nichtunterscheidung seines psychischen Wesens und seiner logischen Bedeutung ist bei dem einen wie bei dem anderen zu rügen.

Was dem Referenten einst als erlösendes Wort erschien und geradezu das Verständnis der Philosophie Kants aufthat, das ruhte

leider nicht, wie er damals glaubte, auf einen grundlegenden, weiter zu bauenden Gesichtspunkt. Es war nur für den Referenten selbst ein Anstoss, sich zwar im Anschluss an das alte methodische Prinzip Cohens, aber in völligem Gegensatze zu dessen neueren metaphysisch-psychologischen Konstruktionen weiter zu entwickeln. Gegenüber der Ableitung von der Idee und aus dem Nichts, gilt strenges Festhalten an der Wahrnehmung, gegenüber den Ableitungen der Naturwissenschaft von der Mathematik tritt die Fixierung der Natur als Gegenstand der Mathematik, gegenüber der Betonung des psychologischen Idealismus, der als Materialisierung der psychologischen Begriffe erscheint, erhebt sich die furchtlose Frage nach der Bedeutung für den Gegenstand, gleichviel zu welchem Ende das führen möge. Vielleicht auch zu einem Idealismus; der aber dann anderer Art ist, einem solchen vielleicht, dem die Gegensätze Idealismus und Materialismus bedeutungslos werden. Denn das Unsinnliche ist und bleibt auch hier die objektive Grundlage des Sinnlichen, wie unsere Analyse der Wahrnehmung gezeigt hat.

Aber in einem weiss sich Referent doch nach wie vor eins mit Cohen, ausser in den angeführten früheren Gängen seiner Methodik, in dem Glauben an die Reinheit der Gesinnung, der Würde der Wahrheit. Wenn es den Meister, auch ebenso schmerzen sollte, des Schülers Kritik zu hören, wie es diesen schmerzt, dass er es glaubt, sie nicht verschweigen zu dürfen, so möge er es verzeihen. Wir müssen erklären: Die alten Bestandteile jener Methode Cohens, dadurch er den Geltungswert der apriorischen Konstruktionsstücke nachzuweisen suchte, werden zwar stets dankbare Anerkennung behalten; die weiteren und insbesondere die neueren Gedankengänge dagegen, die von der Idee aus begründen, müssen im Interesse der wissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie auf das allerentschiedenste bekämpft werden. Eine aus Pietätsrücksichten eintretende Zurückhaltung wäre hier nicht am Platz und zeigte im Grunde auch wenig von Pietät. Denn die besteht doch im Weiterbau nach der gegebenen Anregung.

Kant and Teleological Ethics.[1]

By Frank Thilly, University of Missouri.

The goal at which every system of ethics aims, is the discovery of a principle of morality, that is, to give a satisfactory answer to the question, What shall I do? How ought I to act? For the ancient Greeks the problem assumed the form of an inquiry into the highest good. By the highest good they meant the highest end or purpose, something which has absolute worth, which is desired not for the sake of something else, but for its own sake, unconditionally. Aristotle expresses the idea in a celebrated passage: „As it appears that there are more ends than one, and some of these, e. g., wealth, flutes, and instruments generally, we desire as means to something else, it is evident that they are not all final ends. But the highest good is clearly something final. Hence, if there is only one final end, this will be the object of which we are in search, and if there are more than one, it will be the most final of them. We speak of that which is sought after for its own sake as more final than that which is sought after as a means to something else; we speak of that which is never desired as a means to something else as more final than the things which are desired both in themselves and as a means to something else; — and we speak of a thing as absolutely final, if it is always desired in itself and never as a means to something else“[2]).

---

[1]) A paper read before the American Philosophical Association, Columbia University, New-York, at its first meeting, April 1, 1902. See the Report of the Secretary „The Philos. Review“ XI, 3, 279.

[2]) Nicomachean Ethics, Bk. I chap. V, Welldon's translation. See also Plato, Philebus, 20 ff.

For the Greeks, then, the highest good was the principle or criterion by which they judged of actions. Modern thinkers approach the problem of ethics from a different side, perhaps, but they, too, endeavor to find a criterion which will enable them to distinguish between right and wrong conduct. Thus, there is a school of moralists which examines so-called right and wrong acts, and finds that acts are right or wrong because they tend to produce certain effects or realize certain ends. The hedonists say, this end is pleasure or happiness; the perfectionists seek it in perfection or development or progress. Their reasoning is somewhat as follows: Such and such an act is wrong because it tends to hinder the realization of such and such an end, say happiness or welfare. I ought not to perform such acts because they make against this end. The end or purpose itself, however, these thinkers do not attempt to justify, because it cannot be justified or proved. The act is right or wrong because of the end realized or not realized by it, but the end or purpose is something that has absolute worth, it is desired and approved for its own sake. John Stuart Mill, for example, agrees with Aristotle when he says: „Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof. The medical art is proved to be good by its conducing to health; but how is it possible to prove that health is good? The art of music is good for the reason, among others, that it produces pleasure; but what proof is it possible to give that pleasure is good?"[1])

In short, the attempt is made in ethics to discover a principle which is self-evident in the sense that everyone will accept it, which no human being will reject, or at any rate, which so-called normal human beings accept or unconsciously obey in their judgment of actions. According to this view, the particular acts are good or bad according to the effects which they tend to produce. The moral laws serve a purpose; they are means to an end; not absolute, but relative. They are, in the last analysis, commanded or prohibited because of their effects; the final ground

---

[1]) Mill, Utilitarianism, chap. 1. See also Hume, Principles of Morals, Appendix I, v; Spencer; Data of Ethics, chap. III, § 9; Sigwart, Vorfragen der Ethik, pp. 11 f., Logik, vol. II, pp. 529 ff.; Paulsen, System der Ethik, Bk. II, chap. 1.

of their rightness and wrongness lies in the purpose which they serve.

Now this school of thinkers is opposed by those who deny the relative character of morality, and insist upon the absoluteness of the moral law. In our day these moralists seek support from the system of Immanuel Kant, and refer to him as the great advocate of their position. But it can be shown, it seems to me, that they err in appealing to him, and that his standpoint is by no means as antagonistic to the socalled teleological theory, which I have just described, as is generally assumed. Kant's method of procedure differs from that employed by most modern thinkers, but his results do not differ much from theirs after all. He, too, is seeking for a principle upon which to base morality, and tries to find one that will prove acceptable to every rational human being. „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr", he says, „als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von allen anderen sittlichen Untersuchungen abzusonderndes Geschäft ausmacht"[1]). But while they examine the particular moral acts and attempt to read the supreme principle out of them, Kant, true to his rationalistic proclivities, endeavors to deduce it, a priori, from the notion of a rational being as such. „Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori", etc.[2]) He works desperately at this task, and we almost hear him panting for breath in his labors, but the result does not seem to me to differ so much from that of the modern teleologist, as I shall attempt to show in the following.[3])

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, p. 9, Rosenkranz.

[2]) Grundlegung, Vorrede, p. 6. See also Metaphysik der Sitten, pp. 15 f.

[3]) I have based what follows largely upon the Grundlegung, because I do not believe there is any fundamental difference between this work and Kant's later book, Kritik der pr. Vernunft, so far as the question involved in this article is concerned.

In the first section of the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant first attacks his problem in a popular way. „Without quitting the moral knowledge of common human reason“ [1]), as he says, he searches for the supreme principle. His line of thought is somewhat as follows: What is the highest good? A good will. What is a good will? One that is actuated by duty. What is duty? Duty is to be determined by the formal principle of willing. Hence a good will is one that is determined by the formal principle of willing, i. e., not by material desires, not by empirical motives, but by an a priori form. A good will is one that is determined by law, and not by desires or inclinations. I must act from respect for law. But what is this law? What have I left after eliminating all empirical motives? It is this: Act so that you can will the maxim of your willing to become universal law. If I cannot will that my maxim become a universal law, then this maxim must be rejected, not on account of the harm it promises me or some one else, but because it cannot be made to fit into a possible universal legislation as a principle. This universal legislation commands my respect, although I do not, as yet, understand upon what this is based. I do know, however, that my evaluation of it far surpasses the value of anything praised by inclination, and that the necessity of my acts from pure respect for the practical law is what constitutes duty. This principle is present in every human consciousness. „And although common men do not conceive it in such an abstract and universal form, yet they always have it before their eyes, and use it as the standard of their decision“.

What else does this mean than that morality is grounded in human nature; not in the particular, temporary (empirical) desires of the individual, but in the (a priori) human reason as such? There is present in every rational being a formal principle or law, a principle which is the condition of all morality, which the being respects and sets the highest value on: Act so that you can will the maxim of your conduct to become universal law. Do not lie. Why not? Because you cannot will that lying should become universal. And why not? „So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar

[1]) I frequently follow Abbott's excellent translations in the course of the paper.

nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse"[1]). That is, if everybody lied, there would be no confidence in promises, and lying would lose its raison d'être, and there would be no universal legislation or society. The lie is wrong, not because it may happen to injure you or some other person in this particular case, but because the lie as such undermines confidence and hinders the realization of a good which you and every other rational being value for its own sake. The teleological moralist will have no difficulty in accepting these thoughts.

But the philosopher is not satisfied with a mere statement of the principle as it is found even in the commonest man. The common man, of course, needs no proof of the principle; it would be a sad thing for morality if he did. „We do not need science and philosophy to know what we should do to be honest and good, yea, even wise and virtuous". The thinker, however, who endeavors to construct a system of morality, must show the logical necessity of the truths he presents. The principle spoken of, is not derived from experience, says Kant; it is a priori and must be proved by a priori reasoning. We cannot derive morality from examples, we need a priori principles, that is, we need a metaphysic of morals, which will give us universal and necessary knowledge. „Aus dem Angeführten erhellt, dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Masse spekulativen; dass sie von keinem empirischen und darum bloss zufällige Erkenntnisse abstrahiert werden können; — dass es nicht allein die grösste Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloss auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses,

---

[1]) Grundlegung, p. 24, R.

d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig vorzutragen"[1]).

The problem is to deduce morality from the conception of a rational being as such. This Kant struggles heroically to do in the second section of the Grundlegung. A rational being, he finds, is one that has power to act according to the conception of laws, i. e., a will. When reason determines the will inevitably, then the acts of the rational being are subjectively necessary. But in human beings the will is not determined sufficiently by reason alone, it does not completely accord with reason; hence their acts are subjectively contingent; the will does not of necessity follow the principles of reason. Hence we have here in such a will obligation (Nöthigung). The conception of an objective principle which is obligatory for a will, in the way just shown, is a command, and the command is expressed in imperative form. There are two kinds of imperatives, hypothetical and categorical. The hypothetical imperative does not command the action absolutely, but only as a means to another purpose. The categorical imperative commands a certain conduct immediately, without having as its condition any other purpose to be attained by it. It concerns not the matter of the action, or its intended result, but its form and the principle of which it is itself the result.

Now the important question arises, Is there really such an imperative as this? We cannot determine this empirically from examples, says Kant; the existence of the imperative must be proved a priori, that is, must be shown to follow necessarily from the conception of a rational being. But before this difficult task can be performed, we must first inform ourselves concerning the content of the imperative. We can deduce this content a priori from the notion of a categorical imperative, that is, its

---

[1]) Grundlegung, R., pp. 34 f.

content will follow logically from the very notion of it. When I think a categorical imperative, I know at once what it contains. It contains the injunction: „Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law". Or it may also be expressed as follows: „Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a Universal Law of Nature". Let us now note the application of this principle, to particular examples. You cannot will to take your life, because you cannot will that the maxim prompting the deed, which would be self-love in this case, should become a universal law. You cannot will to break your promises, because you cannot will that such a breach become universal. No nature could exist in which the maxim prompting these acts, self-love, became the law. In a third example Kant shows that no one can will that his higher nature be subordinated to his lower. Here he seems to modify the principle somewhat. He finds that a nature would actually be possible in which persons subordinated their higher functions to the lower, but that no one could will such a nature. Similarly, as is brought out in a fourth example, it would be possible for a nature to exist in which I injured no one, but at the same time contributed nothing to his welfare. However, it would be impossible for me to will such a principle. Why? Because such a will would contradict itself; a person would will that other persons help him, and at the same time he would will not to help others himself. „Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei Andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde" [1]).

The thought here is this: You cannot will suicide and deception to become universal. Why not? Because if they did, a nature (society) would be impossible. Nor can you will to subordinate your own higher powers to the lower. Why not? A nature would be possible in which that were done. But you cannot will that such a nature should exist. Hence certain acts

---

[1]) p. 50, R.

are immoral, not because a nature would be impossible with them, but because a certain nature, one in which the lower was subordinated to the higher, would be impossible. Nor can you will merely not to injure anybody; you must help your fellows directly. Why? Because you want others to help you. If you desire them to help you, you must will to do the same for them.

We see, Kant packs into his categorical imperative a content which he really derives from the practical examples before him, and not from the imperative itself, nor from the principle which he believes follows necessarily from the very conception of a categorical imperative. In this way we actually get the following principles: 1) Do nothing that will hinder the realization of the ideal, nature (or society) (the principle of justice); but 2) endeavor to promote it positively (the principle of benevolence); 3) Subordinate your lower self to your reason (the principle of selfcontrol)[1].

It must next be proved, a priori, of course, from the nature of a rational being as such, that there is such a categorical imperative as has been described. To do this Kant now begins all over again. He goes back to the conception of a rational being, and tries to spin out of this the desired results. Rational beings have the power to determine themselves according to the conception of laws. This power is called will. The will, therefore, determines itself by an objective principle. Such a principle is a purpose, and, when this purpose follows necessarily from the reason as such, is valid for all rational beings. There are purposes which are means to other purposes, but these are only relative. A purpose which has absolute value is a purpose in itself, an objective purpose. There is such a purpose. Every rational being is a purpose or end in itself. Irrational beings have only relative worth, as means, and are therefore called things. Rational beings are called persons, because they are ends in themselves, and therefore objects of respect. Every rational being conceives itself as such an end in itself, hence this purpose is an objective purpose or end. This purpose is expressed in the imperative form, and as a categorical imperative, because it is an

---

[1] It is interesting to compare with the above, Sidgwick's principles: the principle of rational self-love, the principle of the duty of benevolence, and the principle of justice. See the Methods of Ethics.

end in itself, a purpose having absolute or unconditional worth. This imperative is: So act as to treat humanity in your own person as well as in the person of every one else always as an end and never as a means merely. In order to be moral your acts must conform to this principle. You must treat humanity as an end in itself; you must promote this end in your own person and in that of others, that is, you must make the end of your fellowman your own.

This purpose cannot be derived from experience, 1) because it is a universal principle; 2) because in it humanity is not conceived as the end of men (subjectively), that is, as an object which one of oneself makes one's purpose, but as an objective end, one which, whatever may be our purposes, must, as a law, constitute the highest limiting condition of all subjective ends or purposes. That is, it is not a temporary, empirical or subjective purpose, but the highest end or purpose, one that has absolute value and precedence. Hence the end must spring from pure reason [1]).

According to our first principle, the form of universality is the objective ground of all practical legislation, that is, the formal condition of all morality. The subjective ground is the end or purpose. Now according to our second principle every rational being as an end or purpose in itself, is the subject of all ends. Hence follows the third principle of the will: the idea that the will of every rational being is a universal legislative will. That is, every rational being is an end in itself, the highest end; it gives itself the law. Now the form of all law is universal. Hence every rational being legislates universally. It follows from all this that such a universal will can give a categorical imperative. Man is subject to his own will, but his own will legislates for all. The notion of such a will leads us to the idea of a kingdom of ends, that is, a systematic union of different rational beings by common laws. This notion of a kingdom of ends is only

---

[1]) Kant thinks that because this highest end or purpose is a priori or innate in man, it cannot be derived from experience. Now the end in itself may not be the product of experience, it may be a priori, yet our knowledge of it might be derived from experience. But Kant will not admit this, because he aims to base morality on an absolute foundation, to make the truths of morality as necessary as those of mathematics, and therefore rejects everything that smacks of empiricism.

an ideal, but every rational being can become a member of such a kingdom by virtue of its universally legislating will. Hence morality is a reference of all acts to such legislation as would make a kingdom of ends possible. This legislation, however, must be capable of being found in every rational being and spring from its will. The principle of this will is: „Never to act on any maxim which cannot without contradiction be also a universal law, and accordingly always so to act that the will can at the same time regard itself as giving in its maxims universal laws".

We conclude, as we started, with the notion of an absolutely good will. That will is absolutely good which cannot be bad, hence whose maxim cannot contradict itself. Hence this principle is its highest law: „Always act upon a maxim which you can will to become a universal law." The same thought can also be expressed: „Act on maxims which can have as their object themselves as univeral laws of nature". If these principles were universally obeyed, the kingdom of ends would be realized.

But we have not proved the possibility of the categorical imperative after all, Kant now tells us. „Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste, bloss analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben" [1]). The key to the riddle which we are trying

[1]) R., p. 76.

to solve is said to lie in the conception of freedom. Kant, therefore, tries to deduce the categorical imperative from the notion of freedom. Freedom is a kind of causality of rational beings: it is the power to act independently of foreign causes. Stated positively, the freedom of the will is autonomy, the property of the will to be a law to itself. But this is really identical with the formula of the categorical imperative, which reads: Always act on a maxim which can have as an object itself as a universal law. Hence it is plain that if there is freedom of the will, there is morality, that is, the principle of all morality, the categorical imperative, follows necessarily from the conception of free will.

But still the problem is not solved. It must next be proved that all rational beings are free. Kant argues: A being that cannot act otherwise than on the idea of freedom is practically free, that is, all the laws hold for it which are inseparably connected with freedom. Now we must ascribe to every rational being that has a will, the idea of freedom. For we conceive such a being as having a reason which is practical, i. e., has causality with respect to objects. We cannot think a reason which is controlled in its judgments by foreign causes, for if that were the case, the subject would ascribe its judgments not to its reason, but to something else. It must regard itself as the cause of its principles, independent of foreign influences, hence it must regard itself as practical reason or as the will of a practical being, hence as free. But we cannot really prove this freedom, we must presuppose it when we conceive a being as rational and endowed with the consciousness of freedom.

But we seem to reason in a circle here, according to Kant. First we assume that we are free in order that we may conceive ourselves as subject to moral laws; then we conceive ourselves as subject to these laws because we have assumed that we are free. This difficulty is removed by the introduction ef the conception of an intelligible world. Every rational being regards itself, first, as belonging to the world of sense, and therefore subject to the laws of nature, and, secondly, as belonging to the intelligible world, and hence subject to laws which are independent of nature, not empirical, but grounded in reason alone.

It is not necessary, however, for our purposes, to consider this question of freedom any further. Kant finally concludes that we cannot really prove how the idea of freedom is possible. It

is possible on the assumption of an intelligible world, but we have no knowledge of such a world. „Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, ingleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung der von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, lässt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen“ [1]). If we assume the freedom of the will, its autonomy will necessarily follow. It is not only possible to assume this freedom without contradicting the principle of natural causality in the phenomenal world, but it is absolutely necessary for a rational being which is conscious of freedom to assume it practically, i. e., to presuppose it in all its voluntary actions.

We have, in the preceding, frequently compared Kant's ethical teaching with the teleological theory. Let us now gather together the results we have reached with respect to this matter, and present them in somewhat more connected form. According to the teleologist, an act is, in the last analysis, right or wrong, because it does or does not tend to realize a certain end or purpose. This end or purpose itself is something prized for its own sake, something of absolute worth. We cannot explain why human beings prize it as they do; it is a law of their nature. It is a principle common to all human beings, though they are not necessarily clearly conscious of its existence. A certain school of teleologists, called hedonists, teaches that pleasure is the end or purpose described. This view Kant vehemently opposes. There is, however, another school, according to which the end or purpose is not pleasure, but the welfare of humanity, such a development of man's nature that his lower impulses, his material self, shall be subordinated to his higher powers, his spiritual self, and that he may become a worthy member of society. And that is, in my opinion, exactly what Kant teaches, though he states it in somewhat different language and attempts to prove it in a different way.

He, too, finds in man a principle that is common to all rational beings, a principle over and above his temporary individual

[1]) p. 96.

desires and inclinations, an end or purpose that does not derive its value from something else, but has absolute worth. That is, every rational being conceives itself as an end in itself, meaning by its self not its particular, momentary desires, but that which it has in common with all rational beings, that which makes it a human being. This purpose expresses itself in imperative form: Treat every personality, your own as well as others', as an end in itself and never as a means. That will make possible a kingdom of ends, a union of rational beings, a society. This society would be realized if every man obeyed the dictates of his nature, the categorical imperative. But the ideal cannot be realized without obedience to law. The principle must therefore be observed: Never do anything which you cannot will to become a universal law. That is, the ideal cannot be reached unless every man fulfils the primary condition of its realization. If lying and stealing became universal, there could be no kingdom of ends, no society. You can always judge of the morality of an act by asking yourself whether you would be willing to have everybody do as you do. Its fitness to become a univeral law determines the worth of the act. This principle will hinder you from treating your fellow men as means merely, for you cannot will that they treat you as means. If you treat each other as means, you cannot realize the ideal which you prize above everything else, the ideal of humanity.

Now such acts are, in the last analysis, moral as make it possible to realize the ideal, the union of rational beings, the kingdom of ends. Not only must we refrain from performing acts which hinder the realization of the ideal, we must also endeavor to promote the ideal directly by positive action, by helping our fellows. And it is not enough to have any union whatever. The highest ideal is a society of a certain kind, a kingdom in which the lower desires and impulses of man are controlled by reason, and in which the individual has regard for the whole. It would be possible, perhaps, to have a society in which every man refrained from injuring his fellows and indulged his lower appetites. But such a union is not Kant's ideal. Even if such a state were possible, we could not will its existence.

It is held by some that Kant eliminates the teleological elements which we have pointed out, in his later work, the Kritik der praktischen Vernunft. Thus Dr. Thon, in a recent work,

Die Grundprincipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung, admits that the principle: Act so that you can will the maxim of your action to become universal law, is a disguised eudaemonism, but asserts that the principle is modified in the Kritik der pr. Vernunft in such a manner as to escape this charge. The new reading is: Act so that the maxim of your will can always at the same time hold good as a principle of universal legislation. I quote from Dr. Thon: „Ganz anders aber gestaltet sich die Beurteilung des kategorischen Imperativs, wenn in seiner Formel an die Stelle des „Wollen-Könnens“ ein „Gelten-Können“ tritt. Die Entscheidung ist dann nicht mehr subjektiv, sondern objektiv, nicht mehr psychologisch, sondern nur logisch. Der Massstab für die Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Gesetz liegt dann nur im logischen Satze des Widerspruchs. Hebt sich eine Maxime, wenn sie verallgemeinert wird, nicht selbst auf, d. h. übergeht sie nicht in ihr kontradiktorisches Gegenteil, dann könnte sie ein allgemeines Gesetz werden, und sie ist daher moralisch-zulässig. Wir nehmen nun das klassische Beispiel Kant's vom Depositum vor. Ich bin im Besitze eines Depositums, dessen Eigentümer gestorben ist, ohne eine Urkunde darüber hinterlassen zu haben. Soll ich es den Erben zurückgeben, oder nicht? Gesetzt, ich würde mir zur Maxime machen, ein Depositum nicht zurückzugeben. Nun versuche ich, diese Maxime zu einem allgemeinen Gesetz auszubauen. Da sehe ich sofort ein, dass sie in ihr kontradiktorisches Gegenteil übergeht. Depositum heisst: Die Anlage eines Wertgegenstandes, mit der ausdrücklichen Bedingung der Rückerstattung desselben. Das aus der Verallgemeinerung meiner Maxime hervorgegangene Gesetz würde also lauten: Der Gegenstand, der zurückgegeben werden soll, soll nicht zurückgegeben werden. Meine Maxime taugt also offenbar nicht für ein allgemeines Gesetz und ist somit unmoralisch. Wir haben hier mit reinen Begriffen operiert, die Erfahrung gar nicht zu Hilfe genommen, und die Formel hat sich doch als zuverlässig erwiesen“ [1]).

I cannot agree with Dr. Thon. I do not believe that Kant intended to modify the principle in his later work in the manner indicated by Dr. Thon, but simply to state it more concisely and accurately. I see no great difference between the examples of

---

[1]) pp. 63—64.

the application of this principle, as given, say, on pages 137, 159 f., and 192, of Rosenkranz's edition of the Kritik der praktischen Vernunft, and the corresponding examples in the earlier work. Thus Kant says on page 159: „Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen". He likewise says in connection with the deposit-example: I am not willing to make a general law that everyone should keep a deposit provided it cannot be proved that such a deposit has been made. „Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, das ich dafür erkenne, muss sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen: denn diese, weit gefehlt, dass sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muss sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben. — Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz Alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille hat alsdann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein Jeder hat das seinige (sein eignes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit Anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können".

I do not see that there would be any logical contradiction in keeping a deposit, as Dr. Thon asserts. Suppose we define a deposit as something which is given one man by another with the understanding that it be returned. Now suppose I refuse to

return a deposit. I ask myself: What if everybody refused to return a deposit? Well, even if everybody should refuse to return a deposit, a deposit would still remain a deposit. If everybody should refuse to return a deposit, that would not contradict the definition of a deposit by any means. A deposit would still be a deposit. There is no logical contradiction in saying, Let everyone refuse to return what he promised to return. Failure to return deposits, can become a universal law without violating the logical principle of contradiction, but it cannot become a law without defeating its own purpose and making social life impossible. If no one ever returned a deposit, no one would ever make one, no one would trust any one else, and the ideal, the kingdom of ends, would not be realized. Hence why not keep deposits? Because of the effect which failure to restore his rightful property to an owner would tend to produce.

Kant's standpoint may safely be characterized as teleological. The difference between his theory and that of the modern teleological moralist is one of method. Kant attempts to follow the old rationalistic method, to construct a logic-proof system, after the manner of mathematics, to deduce from principles that are universal and necessary (a priori), other truths having the same absolute validity. This he is particularly anxious to do in his ethical inquiries. He endeavors to base the truths of ethics upon an absolutely sure foundation, a task which in his opiniom, empiricism is utterly unable to perform. The moral laws must not only seem absolute to the common man, but must be proved to be to by the philosopher. In order to realize this rationalistic ideal and to deduce every possible moral truth from the conception of a ratiunal being as such, Kant is, of course, compelled to give this conception the content which he afterwards draws out of it, or to pretend that something follows from his so-called first principles that does not follow at all. Thus the content of the categorical imperative cannot be derived from the conception of such an imperative without the application of force. Nor is it possible to deduce from the conception of a rational being what its purpose is, unless we first read that purpose into our definition of such a being. It is, of course, possible to define a rational being in such a way as to make it the bearer of any kind and any number of qualities we choose, but in any event the definition will ultimately have to rest upon experience in order to have any

value at all. The modern teleogist examines the laws which human beings accept as moral and analyzes the mental states to which they owe their existence. By reflection upon experience he hopes to reach the principle or principles upon which morality is based, and may then attempt to deduce from these their logical consequences. In other words, he employs the methods followed by all sciences, and his results have the same value as those of any other branch of scientific knowledge, no more, no less.

Kants Platonismus und Theismus,

dargestellt
im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus.

Von Friedrich Heman in Basel.

Nachdem von hervorragender Seite aus die Frage wieder erneuert wurde, ob und in wie weit in Kants Philosophie sich Elemente finden, die zum Pantheismus hinführen, ist es nicht zu verwundern, dass junge Doktoranden ihr specimen eruditionis dadurch abzulegen sich bemühen, dass sie entweder direkt Kants philosophische Denkweise pantheistisch aus- und umdeuten, oder aber wenigstens pantheistische Unterströmungen in seinem System nachzuweisen versuchen. Den ersten Versuch hat Schultess gemacht (siehe die Anzeige davon in den Kantstudien Bd. V, Heft 3, S. 336—339), indem er durch mannigfaltige „Kombinationen", „Ergänzungen" und „äusserste Konsequenzen", „verborgen in den Tiefen" des Kantischen Denkens, „Pantheismus oder wenigstens demselben aufs nächste Verwandtes" aufzuzeigen versuchte. Ich habe am angegebenen Orte das genaue Rezept für alle solche Versuche angegeben, wonach man mit Leichtigkeit in jedem philos. System „verborgenen Pantheismus" auffinden und dem verehrlichen Publikum vorweisen kann. Der neue Versuch, den jetzt Paul Fleischer macht, möchte „pantheistische Unterströmungen" aufdecken.[1]) Er verfährt genau nach dem von mir angegebenen

---

[1]) Pantheistische Unterströmungen in Kants Philosophie, Inaug.-Diss. der philos. Fakultät der Univ. Leipzig, vorgelegt von Paul Fleischer, Berlin 1902. — Da diese Schrift der Anlass zu vorliegender Abhandlung war, welche in positiver Weise Kants Theismus darlegt, so habe ich die Besprechung von Fleischers Schrift mit hineingewoben, indem sie mir Gelegenheit bot, eine Anzahl von allgemein verbreiteten Irrtümern und Unklarheiten zu berichtigen und aufzuhellen.

Rezept, nur dass die Art und Weise seines Verfahrens viel oberflächlicher, dreister und anmasslicher ist, als die von Schultess. Er besitzt nämlich die besondere Fertigkeit, die unterschiedensten Dinge (Begriffe) zu konfundieren und zu identifizieren. Diese Methode des Philosophierens scheint jetzt Mode werden zu wollen. Man muss sie darum etwas genauer ins Auge fassen.

I. Die Konfusionsmethode der Identifizierung heterogener Begriffe.

1. Die alten Sophisten haben diese Methode bereits gekannt und angewandt. Sie diente ihnen dazu, damit aufs leichteste Alles beweisen und widerlegen zu können. Im Gegensatz zu ihnen stellte zuerst Sokrates und dann Plato die Methode des genauen Definierens und scharfen Distinguierens auf. Beiden kam es darauf an, auch die nächstliegenden, synonymen, fast in einanderfliessenden Begriffe noch möglichst genau zu unterscheiden und in ihrer Bestimmtheit festzustellen. Denn sie hatten erkannt, dass das Wesen des Denkens eben im Unterscheiden und in dem Unterschiede Auffassenkönnen besteht. Seit Sokrates und Plato galt also als Grundsatz und Axiom alles Philosophierens durch alle Jahrhunderte hindurch die Methode des Distinguierens und Definierens der Begriffe, welche Methode man in die Sentenz zusammenfasste: Qui bene distinguit, bene docet. Jetzt scheint die alte, liederliche Sophistenmethode wieder aufkommen zu wollen, die Alles in Eins sieht, die Methode des Confundierens und Identifizierens, wonach Jedes auch Alles und Alles auch Jedes ist, weil sich in Allem und überall Beziehungen, Verbindungen, Kombinationen herstellen und Analogieen, Ähnlichkeiten, Gleichungen, Proportionen, Anklänge u. dergl. auffinden lassen. Dazu gehört noch als charakteristisches Merkmal die ausdrückliche unverfrorene Ankündigung, dass man die Begriffe, mit denen operiert wird, „im weitesten Sinne“ gebrauchen wolle, wonach man natürlich Alles und Jedes, auch das Heterogenste darin unterbringen kann. Durch die direkte Ankündigung, dass man so verfahren werde, glaubt man nämlich, diese fragwürdige Methode gewissermassen gerechtfertigt zu haben. Die unglaublichsten Konfusionen dürfen dann gewagt werden, weil man ja zum voraus gesagt hat, man nehme die Begriffe „im weitesten Sinne“. Die staunenswertesten Leistungen können mit dieser neuen Methode zu Tage gefördert

werden, wie die Erfahrung zeigt. Wir können also noch schöne Dinge erleben, wenn unsere Philosophiestudierenden noch weiter zu solchen Leistungen animiert werden, und wenn dieser Methode des philosophischen Arbeitens das Handwerk nicht gelegt wird. Wenn Solche, die in der ersten philosophischen Hauptugend des bene distinguendi wohl geübt sind und davon deutliche Beweise abgelegt haben, über dem scharfen Distinguieren doch nicht verlernt haben, Entlegenes „zur Einheit zusammenzusehen", so kann zuweilen und unter Umständen dies als eine „glückliche Gabe" gelobt werden (vgl. meinen Aufsatz: „Paulsens Kant" in Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 114, S. 262 u. 278); wenn aber ein jüngeres Geschlecht das bene distinguere aufgiebt und an seine Stelle das „zur Einheit zusammensehen" setzt, daraus eine eigentliche Konfusions- und Identifikationsmethode macht und damit allein operiert, so kann daraus nichts Lobenswertes entstehen.

Ein schreiendes Beispiel davon ist Paul Fleischers Dissertation.

2. Es ist eine an sich ganz passende Aufgabe, nach etwaigen pantheistischen Unterströmungen in Kants Philosophie zu suchen, nachdem in dieser Zeit derartige Behauptungen aufgestellt worden sind. Denn wenn auch Kant jedenfalls dessen sich nicht bewusst war, vielmehr immer mit Energie und Emphase seinen strengen Theismus ins Licht stellte, und gegen jede pantheistische Zulage und Ausdeutung protestiert hat, so ist damit doch noch nicht bewiesen, dass seine Philosophie nicht doch da und dort vielleicht, ihm unbewusst, aus der Rolle gefallen und in den Pantheismus hineingeraten ist; vielleicht hat er doch einmal eine Behauptung aufgestellt, deren pantheistische Konsequenz er nicht erkannte. In meiner Abhandlung „Kant und Spinoza" (s. Kantstudien, Bd. V, Heft 3, S. 273—339) habe ich S. 312—313 auf eine solche Stelle hingewiesen, deren theistische Ausdeutung Kant misslungen ist, obwohl er die pantheistische Deutung auszuschliessen sich alle Mühe giebt. Aber nach seiner Konfusionsmethode bringt es Fleischer mit eleganter Leichtigkeit fertig, zu zeigen, dass nicht weniger, als der ganzen Kantischen Philosophie von A bis Z, der theoretischen und der praktischen, vom Ding an sich angefangen bis zum allgemeinen Sittengesetz und kategorischen Imperativ, ja sogar bis zur Idee eines „Reiches Gottes auf Erden" der unzweideutigste Pantheismus zu Grunde liegt,

eine Unterströmung, so stark und mächtig, dass die theistische Oberströmung nur wie seichter Schaum als dünne Decke obenaufschwimmt. Es ist kein bedeutender Gedanke in Kants Philosophie, bei dem nicht ein deutlicher Pantheismus nach Fleischer mit unterliefe. Selbst wenn Kant von der allwaltenden Intelligenz und dem allmächtigen Willen und den Zwecken des Welturhebers redet, so kann er das nur thun, weil er im tiefsten Seelengrund pantheistisch denkt! Mehr kann man denn doch nicht verlangen. Wer jetzt noch nicht von dem dicken Pantheismus in Kants Philosophie überzeugt ist, der muss ein ebenso bornierter, stumpfsinniger Dummkopf sein, wie Kant selber Einer war, der Jahrzehnte auf die Ausbildung und Darlegung seiner theistischen Philosophie verwandte, ohne die mächtige pantheistische Unterlage seines eigenen Denkens auch nur zu ahnen und ohne auch nur das Geringste von diesen alles versalzenden Unterströmungen zu merken.

3. Diese Konfusionsmethode ist dem Verfasser der Dissertation so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie ihn gleich in den ersten Sätzen der Einleitung zu einer offenkundigen Geschichtsfälschung verleitet. Er sagt: „unser Jahrhundert gehört dem Pantheismus an.“ An der Schwelle der letzten hundert Jahre stand Kants Kritizismus, der jedwedes dogmatisch-metaphysische System schliesslich als unmöglich dargethan und für die wissenschaftliche Erkenntnis als unfruchtbar abgewiesen zu haben glaubte; dennoch nimmt die gesamte pantheistische Spekulation des verflossenen Jahrhunderts nicht nur ihren Ausgang von ihm, sondern beruft sich auch in allen ihren Vertretern, so widersprechend sie sich übrigens sonst einander gegenüberstehen, immer und immer wieder auf den Königsberger Professor, von dem (sic!) fast jeder den Anspruch erhebt, ihn allein konsequent zu Ende gedacht zu haben, von Fichte angefangen, bis herab zu Eduard v. Hartmann.

Es ist Geschichtsfälschung, zu sagen, der moderne Pantheismus habe seinen Ausgang von Kant genommen; er hat ihn von Fichte genommen. Dieser, nicht Kant, ist der erste in der Reihe der modernen Pantheisten. Kant und Fichte stehen nicht im Verhältnis des Anfängers und Fortsetzers, so dass der Pantheismus von Kant ausgegangen und besonders von Fichte fortgesetzt worden wäre, sondern Fichte begann sein System im Gegensatz gegen Kant aufzustellen, und Kant protestierte sofort gegen alle Konfundierung seines System mit dem Fichtes;

zwischen beiden besteht ein solcher Widerspruch, dass im Verlauf des Streites 1799 Fichte den Kant einen „Dreiviertelskopf“ schilt. Zu sagen, der Pantheismus habe seinen Ausgang von Kant genommen, ist gerade so zutreffend und richtig, wie zu sagen, die französische Revolution, Mirabeau, Robespierre, Danton und die Jakobiner hätten ihren Ausgang d. h. Anfang von Louis XVI genommen. Freilich, wenn Kant und Louis XVI nicht gewesen wären, so wären wahrscheinlich auch kein Fichte und kein Robespierre geworden, aber darum ist doch falsch, zu sagen, von Kant sei der Pantheismus ausgegangen und von Louis XVI die Revolution. Man muss die merkwürdige Fertigkeit besitzen, alle Gegensätze in Eins zu sehen und zu konfundieren, um von Kant statt von Fichte den Ausgang des Pantheismus zu datieren.

4. Es ist eine weitere Geschichtsfälschung, zu sagen, *die pantheistische Spekulation berufe sich in allen ihren Vertretern auf Kant.* Damit soll doch wohl gesagt sein, dass alle Vertreter der pantheistischen Spekulation eben für *diesen ihren Pantheismus* auf Kant sich berufen. Wenn sie sich für andere Sachen auf Kant berufen, hat der ganze Satz an dieser Stelle keinen Sinn und keine Bedeutung. Der Satz bedeutet nur etwas, wenn er speziell und bestimmt sagen soll, alle Vertreter des Pantheismus berufen sich auf Kant als ihren Gewährsmann, als ihren offenen oder versteckten Parteigenossen, als den, der mit ihnen und sie mit ihm bezüglich des Pantheismus übereinstimmen. Das ist aber einfach unwahr. Sie berufen sich allerdings oft auf Kant, den grossen Anfänger modern-deutschen Philosophierens, aber gerade eben nicht zu Gunsten ihres Pantheismus, sondern für alles mögliche Andere. Sie wissen alle, dass der „Königsberger Professor“ für den Pantheismus nicht zu haben ist. Sogar Schopenhauer reklamiert ihn lieber für seinen Atheismus als für den Pantheismus. Fleischer aber, der Alles konfundiert, behauptet frischweg, wenn sie sich auch in allem sonst gegenüberstünden, so seien sie doch in dem einig gewesen, sich für ihren Pantheismus auf Kant zu berufen! Was Alles muss man doch konfundieren, um solche dreiste Behauptung zu wagen! Auf die stilistische Konfusion im Schluss des Fleischer'schen Satzes will ich nicht eingehen.

5. Doch kommen wir zur Sache selbst: In meinem Aufsatz „Kant und Spinoza“ habe ich ausführlich und genau dargelegt, wie die altbeliebte Konfusion von Kants Ding an sich und Spinozas

Substanz ganz und gar unstatthaft und daher zurückzuweisen sei, weil beide Begriffe toto coelo verschieden seien und nichts mit einander zu thun hätten. Diese Konfusion konnte also P. Fleischer nicht mehr kurzer Hand machen. Er schlägt daher einen Seitenweg ein, um zum nämlichen Ziel gelangen zu können. Statt vom Ding an sich, geht er von dem in Kants kritischem System ganz nebensächlich einmal aufgestellten Begriff des ens realissimum, des „Alls der Realität" aus, und Kant kommt darauf zu sprechen, weil sein transszendentales Ideal wirklich mit der alttheologischen Idee des „allerrealsten Wesens" in gewisser Hinsicht in Vergleich gesetzt werden kann. Von der Idee des Inbegriffs aller Realitäten sagt nun Kant, es sei der Begriff, von dem alle andern Begriffe abgeleitet werden könnten, weil sie nur gleichsam Teilbegriffe von ihm, Einschränkungen seiner Fülle, Limitationen seines Begriffes, seien, gerade wie die mathematischen Figuren nur als Einschränkungen, Teilausschnitte des allgemeinen mathematischen Raumes könnten angesehen werden.

Kant erklärt ausdrücklich, die Idee eines allerrealsten Wesens bedeute nur (vom Standpunkt des Kritizismus betrachtet) die ideelle, d. h. logische Möglichkeit, alle andern Begriffe logisch auf einen letzten, höchsten Begriff zurückzuführen, es solle aber durchaus nicht und keineswegs ein wirkliches Wesen damit gemeint sein. Es sei also eine „Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat". Diese Idee g e m a h n t Fleischer sofort an Spinozas Substanz mit ihren unendlichen Attributen und Modis. Sie k l i n g t a n an Spinozas Substanzbegriff (S. 191). Aber es bleibt nicht beim „Gemahnen" und „Anklingen". Zwei Seiten später (S. 21) wird dann dieses ens realissimum frischweg mit dem „übersinnlichen Substrat der Natur" als dem „Ding an sich in seiner höchsten Potenz" i d e n t i f i z i e r t, und das Substratum der Natur ist ja schon mit Spinozas Substanz identisch, denn wie die Substanz, so kommt auch das allgemeine Substratum der Natur, das Ding an sich, in der Erscheinung zur beschränkten Darstellung: Ergo: „zwischen Gott und der Natur giebt es keine Wesensverschiedenheit"; wir „sind in pantheistische Anschauungen verstrickt". Aber was wir anfänglich bloss vermutet, wird „zur v ö l l i g e n G e w i s s h e i t". Denn in seinen Vorlesungen über Metaphysik sagt Kant: „Die Körper sind keine Substanzen, sondern nur Erscheinungen". „Ist aber die Materie im Sinne Kants eine Erscheinung des Dings an sich, so stellt sie nur eine besondere Seinsart des Intelligiblen vor, ist

von diesem nicht wesensverschieden und erweist sich lediglich als eine Einschränkung des wahren Seins, dessen Totalität im vielgestaltigen Wechsel der Phänomene nur zur unentwickelten Darstellung gelangt“ (S. 23). Also Resultat: „Kants Philosophie ist von einem pantheistischen Pikmente durchtränkt,“ wenn man nur gehörig die Sachen „im innigen Zusammenhang“ darstellt. Also das blosse „Gemahnen“ zweier Dinge aneinander wird zur „Gewissheit“ ihrer „Identität“, wenn man sie, anstatt sie sauber zu distinguieren, einfach und kurzweg mit einander konfundiert, d. h. ihre Unterschiede nicht beachtet und die Ähnlichkeiten der Dinge für Identitäten eines und desselben Dinges erklärt.

6. Statt zu konfundieren, hätte Fleischer mit derselben Vehemenz distinguieren sollen, dann wäre er auf die wahren und wirklichen Ansichten Kants gekommen, die auch in der Periode des Kritizismus immer noch die geheimen Unterströmungen seines Denkens geblieben sind, die ihm aber keinen wissenschaftlichen Wert mehr haben, sondern nur die Geltung von Glaubenssätzen eines metaphysischen Vernünftlers beanspruchen. Es ist aber diese Vernünftelei zu hegen zeitlebens der innersten Gemütsart und Gesinnung Kants entsprechend geblieben. Denn eben weil er zwischen Wissen und Glauben streng distinguierte und damit der Konfusion der beiden ein Ende gemacht und beide eben durch ihre scharfe Distinktion (Sonderung) miteinander ausgesöhnt hatte, durfte er, der wissenschaftliche Kritiker, sich als religiös Gläubiger auch derartige metaphysische Vernünfteleien gestatten, denn er wusste sie genau von dem, was Wissenschaft ist, zu unterscheiden. Die Unterströmung, die unter seinem Kritizismus, der Wissenschaft ist, herläuft, ist also allerdings eine Glaubensmetaphysik, die aber ganz und gar nicht pantheistisch ist, sondern, wenn man ihre Begriffe wohl distinguiert, sich als rein theistisch darstellt.

Aus seinen Vorlesungen über Metaphysik lässt sich diese religiös-theologische Glaubensmetaphysik, welche in den kritischen Schriften nur die verborgene Unterströmung bildet, leicht konstruieren. Aber sie tritt in eben diesen Vorlesungen in einer sonderbaren und leicht irreführenden Vermummung auf. Kant nämlich, der als ordentlicher, öffentlicher Professor der Philosophie nach alter Vorschrift auch Vorlesungen über Metaphysik, als vermeintlichen Teil der wissenschaftlichen Philosophie zu halten verpflichtet war, konnte von seinem Standpunkt des Kritizismus aus diese Metaphysik nicht mehr als Wissenschaft ansehen. Vom wissen-

schaftlich philosophischen Standpunkt aus war sie ihm nicht Vernunftwissenschaft, sondern pure Vernünftelei, darum kritisiert er alle ihre Sätze und weist nach, dass sie kein Wissen und keine wahre Erkenntnis bieten, aber gegen den Skeptizismus, Pantheismus und Materialismus verteidigt er sie und nimmt er sie in Schutz, weil, wenn man doch einmal dogmatisch-metaphysisch vernünftle, diese Vernünfteleien immerhin noch vernunftgemässer seien, als die andern Arten des Vernünftelns. Man sehe diese Vorlesungen einmal genau an, so wird man finden, dass er immer zuerst die metaphysischen Sätze Baumgartens kritisiert, und zum Resultat kommt, dass diese Sätze über Gott oder die Seele für ein gewisses Wissen und für eine wirkliche Erkenntnis unzureichend seien, dass sie aber doch besser und für Einen, der einmal sich auf den unwissenschaftlichen Standpunkt des Dogmatisierens stellt, annehmbarer seien, als die entgegenstehenden dogmatisch-metaphysischen Sätze des Pantheismus, Materialismus und Skeptizismus, und dass sie diesen gegenüber wertvoller, logisch-konsequenter und brauchbarer seien, weil sie mit den wissenschaftlichen Glaubenspostulaten der reinen Vernunft (Sittengesetz, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit) eher harmonieren. Kant ist seinem kritischen Standpunkt nie untreu geworden. Er verwirft diese dogmatisch-vernünftelnde Metaphysik als Wissenschaft und als Philosophie, aber er lässt sie gelten als zwar kein Wissen bietende, also unwissenschaftliche, Stütze des Glaubens. Diese Metaphysik entspricht seiner religiösen Gesinnung, genügt aber nicht seinem wissenschaftlichen Denken. Darum kann er sie nicht in seine wissenschaftliche Denkweise, als Teil seiner Philosophie aufnehmen, sondern sie kann und darf nur die Unterströmung sein, die unter seiner Philosophie mitläuft, häufig genug aber auch in den kritischen Schriften bis an die Oberfläche sich drängt. Wollen wir den Standpunkt des Kritizismus, den Standpunkt Kants, nicht verleugnen, so dürfen auch wir diese Metaphysik nicht wieder in die wissenschaftliche Philosophie, als integrierenden Teil der Philosophie, als Wissenschaft aufnehmen; dadurch würden wir das ganze System der kritischen Philosophie in Verwirrung bringen. Wir können also denen nicht beistimmen, welche glauben, die dogmatisch-metaphysischen Sätze der Vorlesungen Kants böten Bausteine für eine künftige Metaphysik, die als Wissenschaft im System der Philosophie werde auftreten können. Eine Wissen und Erkenntnis bietende Metaphysik oder Lehre vom Transscendenten kann es nimmermehr

geben für den, der Philosoph im Kantischen Sinn sein und bleiben will. Die Philosophie als Wissenschaft wird immer auf solche Metaphysik verzichten müssen. Seit Kant ist sie nicht mehr Sache des wissenschaftlichen Philosophen.

Aber auch vom Kantischen Standpunkt aus brauchen wir dennoch diese Metaphysik nicht für sinnlose Flunkerei und Aberwitz zu halten. Wäre sie das, so würde sie gewiss nicht die Unterströmung seiner wissenschaftlichen Philosophie bilden. Wenn diese Metaphysik auch nie Wissenschaft sein kann und nie als solche betrachtet werden darf, so hat sie doch nach Kants Ansicht für den rationalen Glauben ihren ganz ausserordentlichen Wert und Nutzen: sie bietet dem rationalen Glauben eine gute und gediegene Stütze und Hilfe gegen alle Anfechtungen des Skeptizismus, Pantheismus und Materialismus in der Religion. Mit ihrer Hilfe kann Einer die Angriffe dieser zurückweisen und aus dem Felde schlagen. Denn diese irreligiösen Denkrichtungen sind für Kant und jeden kritischen Philosophen auch nichts anderes, als metaphysische Vernünfteleien. Von seiner theistischen Metaphysik ist aber Kant fest überzeugt, dass sie weit vernunftgemässer sei, als die skeptische, pantheistische und materialistische. Es scheint unzweifelhaft, dass Kant sich dieser Unterströmung seiner Philosophie wohl bewusst war und dass er nicht ohne Absicht diese Unterströmung so oft bis an die Oberfläche kommen liess. Denn Kant war ein durch und durch positiv gerichteter Geist. Auch seinem Kritizismus liegt keine negative Tendenz zu Grunde.

Hier nun haben wir die Frage zu untersuchen, ob diese metaphysische Unterströmung unter Kants kritischer Philosophie wirklich ohne Kants Wissen und im Gegensatz zu seiner konstanten Behauptung pantheistische Elemente in sich schliesse oder gar ganz pantheistischer Natur sei.

Heben wir also die bezüglichen Hauptsätze heraus und stellen sie zusammen, indem wir die kantischen Begriffe genau so bestimmen, wie er sie bestimmt hat und uns genau an die Distinktionen halten, die Kant aufgestellt und angewandt hat, uns dagegen vor aller Konfusionsmethode hüten. Wir halten uns dabei besonders an die Begriffe, die Fleischer so arg konfundiert hat, um einen Pantheismus dabei herauszubringen.

II. Begriffsbestimmung des Pantheismus und Theismus; ihr Verhältnis zur Immanenzlehre.

Doch vor Allem müssen wir uns klar machen, was denn eigentlich Pantheismus im Gegensatz zum Theismus ist, denn auch darüber finden wir bei Fleischer nur unklare, verschwommene, konfuse Ansichten. „Wir gebrauchen, schreibt er, — das sei gleich vorausgeschickt — den Begriff des Pantheismus in dieser Abhandlung im weitesten Sinne und bezeichnen damit nicht nur jene spezifisch pantheistische Weltanschauung, die eine Immanenz Gottes in der Natur lehrt, sondern überhaupt jedwede Philosophie, die Gott und Welt als nicht durchaus wesensverschieden von einander erfasst.“ Da ist Alles auf den Kopf gestellt. Als das spezifische Merkmal der pantheistischen Weltanschauung wird die Immanenz Gottes in der Natur angegeben. Dies ist geradezu falsch. Nicht der Pantheismus allein lehrt die Immanenz, unterscheidet sich nicht spezifisch dadurch von andern Lehren und Weltanschauungen, denn auch z. B. das Judentum in Psalmen und Propheten schildert die Immanenz Gottes in der Welt in grossartigen Zügen. Auch das Christentum von Paulus an, der geschrieben hat: „von ihm und in ihm und zu ihm sind alle Dinge“ und „in ihm leben und weben und sind wir“, lehrt eine Immanenz Gottes in der Welt; ebenso alle Kirchenväter und Dogmatiker; von der Immanenzlehre des Augustinus werden wir noch zu reden Gelegenheit haben. Also dieses Merkmal teilt der Pantheismus mit andern Weltanschauungen; es kann also nicht sein spezifisches Merkmal sein, obwohl es selbstverständlich auch dem Pantheismus zukommt. Dagegen bezeichnet Fleischer als Pantheismus nur im weitesten Sinn die Lehre, die Gott und Welt als nicht durchaus wesensverschieden erfasse. Aber diess gerade ist nicht Pantheismus im weiteren und weitesten Sinne, sondern Pantheismus im eigensten, spezifischsten, ihn wesentlich bestimmenden Sinn. Das spezifische Merkmal alles Pantheismus, nicht bloss des spezifischen, ist: deus sive natura, d. h. die Identität von Gott und Welt, die Lehre, dass Gott und Welt nicht zwei Wesen der Zahl nach seien, sondern ein und dasselbe Wesen, dass nicht Gott existiere und die Welt existiere, sondern dass die Existenz der Welt zugleich die Existenz Gottes bedeute und dass Gottes Wesen und Sein ein und dasselbe Wesen und Sein der Zahl nach mit dem Wesen und Sein der Welt sei. Nicht

die Immanenz Gottes **in** der Welt, sondern die **Identität Gottes und der Welt** bildet das spezifische Merkmal, das Wesen alles und jedes Pantheismus von den Hylozoisten an bis Hegel. Sobald aber Einer lehrt: Gott und Welt sind zwei Wesen, der Zahl und der Existenz nach, dann ist er kein Pantheist, ob er nun dabei lehre, Gott sei in der Welt oder ausser der Welt oder über der Welt oder in und ausser der Welt zugleich, immanent oder extramundan oder beides zugleich.

Natürlich wenn Gott = Welt und beide identisch, d. h. ein und dasselbe Wesen sind, so sind sie auch im höchsten Masse einander immanent, so sehr dass Immanenz eigentlich gar nicht mehr der passende Ausdruck für das Verhältnis beider ist, deswegen ist es ein charakteristisches Merkmal, dass alle Pantheisten die Worte Immanenz und immanent meiden und fast gar nie gebrauchen. Man zähle doch, wie selten bei Spinoza dieses Wort vorkommt, oder bei Hegel oder auch bei den alten Hylozoisten und Stoikern. Denn für jeden Pantheisten übersteigt das Verhältnis Gottes zur Welt weit die blosse Immanenz; ihm ist Gott nicht bloss der Welt immanent, sondern die Welt selbst. Oft aber beschreiben sie die Welt als das Äussere Gottes und Gott als das Innere der Welt. Das spezifische Wesen des Pantheismus besteht also in der Behauptung der Einsheit, d. h. Identität von Gott und Welt, die Immanenz beider in einander aber ist nur die Folge der Einsheit oder Identität beider.

Wer nun aber, wie Fleischer, beides verwechselt und eine blosse Konsequenz der Sache für ihr spezifisches Wesen ansieht, dieses aber gänzlich verkennt, der dürfte doch etwas bescheidener und vorsichtiger sein in Beurteilung der Ansichten Andrer. Er wirft mir vor (S. 37), dass ich mich über die theistische Weltanschauung täusche und fordert mich auf, der Verhandlungen auf dem Konzil von Nicäa zu gedenken oder einen Blick in die Spekulation des Thomismus zu werfen. Es ist aber nur Konfusion, wenn Fleischer meint, wer die Immanenz Gottes im Menschengeist behaupte, der halte den Theismus nicht fest und spreche klar und deutlich den Pantheismus aus. Den Kirchenvater Augustin hat meines Wissens noch Niemand mit Grund des Pantheismus bezichtigt und die Orthodoxie seines Theismus angefochten; Augustin hat nun nicht einmal volle hundert Jahre nach dem Konzil von Nicäa gelebt und kannte seine Verhandlungen genauer, als wir, und doch beschreibt er ganz unbefangen und offen und in reicher

Diktion im 10. Cap. des VII. Buchs seiner Konfessionen, wie er Gott nicht eher gefunden und erkannt habe, als bis er in sein eigenes Innere, in die Tiefen des eignen Geistes hinabgestiegen sei und sich ganz in sich selbst versenkt habe: da sei ihm das Licht Gottes aufgegangen[1]. Niemand hat ihm deswegen Pantheismus vorgeworfen, denn Augustin hat trotz der ausgesprochensten Behauptung der innigsten Immanenz Gottes im Menschengeist doch nie die Identität beider behauptet, sondern Gott und Mensch allewege als zwei der Zahl, der Natur und der Existenz nach verschiedene Wesen behauptet, und damit ist aller Pantheismus a limine abgewiesen und der Theismus festgehalten. Augustin sagt sogar, die Welt könne ohne die Immanenz Gottes in ihr gar nicht bestehen (De immort. an. cap. 8): „Praesente potentia tenet universum; non enim fecit atque discessit effectumque deseruit. Si deseratur ab eo, profecto non erit." Auch bei Thomas finde ich keinen Protest gegen die Worte Augustins und seine Immanenzlehre, die auch in seiner Ideenlehre offenkundig enthalten ist. (Siehe weiter unten.) Es ist also reine Konfusion, wenn Fleischer meint, dass „die korrekten Vertreter des Theismus" gegen „derartige Entstellungen" protestieren würden. Im Gegenteil: Augustin ist es gerade, der für die christliche Lehre das Wort Immanenz erfunden und zuerst gebildet und aufgebracht hat[2]. Stellt sich nun aber heraus, dass Fleischer nicht weiss, weder was Pantheismus, noch was Theismus ist, so muss ich mir aufs entschiedenste verbitten, dass er sich selber das Schiedsrichteramt zwischen Paulsen und mir anmasst und mit dreister Stirne das Urteil spricht: „Paulsen hat Recht: Kant dachte pantheistisch."

[1]) Auch I, 2 sagt er: „Ich wäre durchaus nicht, wärest du nicht in mir; oder muss ich nicht vielmehr sagen: ich wäre nicht, wäre ich nicht in dir, aus dem, durch den und in dem Alles ist." Ebenso IX, 10 und 27 und 38 und noch öfters.

[2]) Epist. 268 ad Nebr: In se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo, quod est, maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia. Alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia. Tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua omnia sunt. Aus diesem von Augustin für seine Spekulation neu gebildeten Wort: manentia, in qua omnia sunt, ist dann das Wort immanentia gebildet worden. Der Sache nach ist also Augustin der Erfinder des Wortes. Es stammt nicht erst aus dem XIII. Jahrhundert. Siehe Eucken, Gesch. der philos. Terminologie S. 204.

Die Hauptfrage nun ist: wie verhalten sich die drei: Gott — Ding an sich, Noumenon, Substratum der Natur — Erscheinungswelt, Natur zu einander? Nach Fleischer ist Gott = Ding an sich, denn Gott, als ens realissimum, enthält alle Dinge in sich, alle Ideen, die ganze Idealwelt in sich und ist ihre Einheit, denn die Ideen (Dinge an sich) sind nur Beschränkungen der Idee des ens realissimum, wie die geometrischen Figuren nur Beschränkungen des geometrischen Raumes sind. Die Ideen sind in Gott und als Substratum der Natur sind sie die Grundlage der Erscheinungswelt; also alle drei sind einander immanent, also denkt Kant pantheistisch.

Diese Gedankenverbindung hat auch schon *Paulsen* vollzogen (S. J. Kant von Fr. Paulsen S. 258); aber er ist nicht so oberflächlich, um daraus unbesehen auf Pantheismus bei Kant zu schliessen, denn er kennt die Restrinktionen und Distinktionen, welche Kant selbst macht. *Paulsen* sagt: „diese Gedanken *scheinen* auf eine pantheistische Anschauung zu führen. *Doch ist das nicht Kants Meinung.* Er würde sagen: es ist wahr, die Dinge sind in Gott und Gott ist in den Dingen; aber Gott ist nicht die Summe der Dinge, Gott ist das einheitliche Prinzip, das die Dinge schafft, aber nicht in den Dingen aufgeht. Das Verhältnis Gottes zu den Dingen ist etwa zu denken durch das Verhältnis des Verstandes zu den Begriffen: die Begriffe sind im Verstand und der Verstand ist in den Begriffen, aber er geht nicht in ihnen auf, er ist nicht ihre Summe, sondern ihre Voraussetzung, das Prinzip, wodurch die Naturen der Dinge, die seienden Ideen oder die Dinge an sich selbst gesetzt sind. Natürlich nicht die Körper, die ja nichts sind als die Vorstellung der Dinge in unsrer Sinnlichkeit. Was Gott schafft, das ist die intelligible Welt, die Welt der Noumena.“ Aus dieser Darstellung *Paulsens*, welche auf die öfteren, wörtlichen Bestimmungen Kants selbst zurückgeht, geht klar hervor, dass von Pantheismus hier keine Rede sein kann. Das macht aber nichts; trotz *Paulsen* sieht *Fleischer* darin lauter Pantheismus, weil er kurzer Hand nur auf die Worte, aber nicht auf das, was mit den Worten gesagt ist, schaut, und darum alles leichten Herzens konfundiert.

III. Die Ideenlehre der theistischen Metaphysik.

Übrigens nur ein der ganzen Entwicklung dieser Gedanken gänzlich Unkundiger kann auf die Meinung verfallen, dass die dargelegten Gedanken eigentlich und ursprünglich pantheistischer Natur und pantheistischen Ursprungs seien und auf pantheistischer Grundlage beruhen, und etwa nur von Kant mühsam und unzureichend ins Theistische umgebogen und umgedeutet worden seien. Die Sache verhält sich vielmehr ganz anders. Kants Ansichten beruhen ganz und gar auf der alten theologischen Metaphysik, die sich noch von den platonisierenden Kirchenvätern herschreibt und sich aus ihren Theologumenen und Philosophemen über den Logos ergab. Schon bei Augustin finden wir die ganze Lehre scharf und klar entwickelt in seiner Ideenlehre; und diese theistische Metaphysik wurde traditionell in der spekulativen Theologie immer gelehrt. Wir müssen sie vorführen, weil sie die eigentliche Unterströmung in Kants Metaphysik ist.

Diese rein und streng theistische Metaphysik wird also von Augustin folgendermassen dargelegt[1]).

Der Grund der Weltdinge liegt in der absoluten Intelligenz Gottes. Er schuf die Welt nach dem Vorbild der ewigen Ideen, welche im Logos, dem wesensgleichen Ebenbild der intelligibeln Wesenheit des Vaters, sind. Alles ist aus Gott, durch den Logos, im heiligen Geiste. So ist es Gott, a quo, per quem, in quo sunt omnia. Sofern der Logos die Weltidee in sich trägt, liegt in ihm zugleich die Beziehung der Gottheit auf ein Anderes, als sie selbst ist. Er ist der Komplex des Intelligibeln, das in den Formen der geschaffenen Dinge zur Erscheinung kommt. Als Inbegriff des Intelligibeln ist er das Urbild der Welt; diese also sein Abbild. Im Logos ist ursprünglich und unverändert alles zumal, nicht nur, was gegenwärtig sich in der Welt befindet, sondern auch was war und sein wird. Dort aber war es weder, noch wird es sein, sondern ist nur und Alles ist Leben und Alles ist Eins (omnia unum sunt et magis unum est). Als schöpferisches Prinzip aber, durch das Alles gemacht wurde, ist der Logos eine gewisse Form, aber nicht eine forma formata, sondern forma sempiterna et immutabilis (Kant

[1]) Vgl. dazu: Die Philosophie des h. Augustinus. Von Dr. J. Storz. Freiburg 1882, S. 193 ff.

sagt Archetyp), ohne Abnahme und Mangel, ohne Zeit und Raum, für Alles sowohl der Grund (Causa, origo, ratio), worin es ist, als auch der Zielpunkt, unter dem es ist. „Wenn man sagt, dass in ihm Alles ist, so lügt man nicht" (also ausdrückliche Betonung der Immanenz). Daher ist in ihm Alles, und doch, weil es Gott ist, ist Alles unter ihm. Diese ewigen Gründe der Dinge in Gott (Logos) sind nicht bloss äussere Formen, so wie der Künstler von aussen dem Stoff eine Form aufprägt, sondern sie sind die inneren, die Dinge in ihrer Wesenheit setzenden Lebensgründe. Die Weltidee steht also zu Gott nicht in einem bloss äusserlichen Verhältnis. Aber es ist in ihnen doch auch der göttliche Wille, nicht bloss die göttliche Intelligenz immanent; es sind durch Gottes Willen schöpferische Lebensgründe. Atque has rerum rationes principales appellavit ideas Plato. Ja Augustinus sagt mit Plato, die Welt sei besser gewesen in der Idee, als sie in Wirklichkeit ist, sie sei wahrer, ewig und unveränderlich gewesen. Wenn man nun fragt, wie im Logos, der ewigen, gottgleichen Intelligenz und Weisheit die Ideen in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit sein könnten, ohne dass dadurch die göttliche Einheit gestört und aufgeboben werde, so antwortet Augustin, die göttliche Intelligenz sei simpliciter multiplex, d. h. Gott erfasst die Ideenwelt mit einem Blick, der Alles zusammen in der Einheit einer ewigen, intellektuellen Anschauung umspannt (incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit).

So also verhält sich Gott zu den Ideen, welche die causae, origines, formae, rationes der Dinge sind; sie sind in ihm und er in ihnen, darum sind sie ewig und unveränderlich wie er selbst, obgleich sie ein Andres (aliud) sind als er selbst, der sie durch seine Intelligenz und seinen Willen ewig gesetzt hat im Logos, seinem nicht geschaffenen, sondern von Ewigkeit gezeugten Ebenbilde.

Die Ideenwelt, die Welt der Dinge an sich, ist also wesentlich göttlich, ewig, unveränderlich. Aber sie ist doch schon ein Andres als Gott selbst, sie ist gesetzt durch seine Intelligenz und seinen Willen und sie hat schon ihre eigene Subsistenz oder Existenz im Logos, der dem Vater zwar gleichwesentlich und gleichewig, aber doch ein Andrer ist, als der Vater. Der Inbegriff aller Ideen, der Logos, ist demnach zwar Gott wesensgleich, der Substanz nach, was Gott ist, aber der Subsistenz (Existenz) nach schon ein andrer, als Gott. Hier ist also schon eine Zweiheit der Subsistenz oder Existenz: Gott und die Ideenwelt sind

schon nicht Einunddasselbe der Zahl und Existenz und dem Subjekt nach, wenn schon der Substanz und dem Wesen nach. Die Ideenwelt ist Etwas praeter deum, aber noch nichts extra deum. Hier ist also wahre und wirkliche Immanenz im eigentlichen Sinn: Zwei, verschiedene der Zahl nach, die aber ineinander, eins im andern, sind. Daraus geht auch hervor, dass gerade nur der Theismus von Immanenz im eigentlichen Wortsinn reden kann. Hiermit ist der Pantheismus schon prinzipiell überwunden und ausgeschlossen, denn das Pan der Ideenwelt ist nicht einunddasselbe Subjekt, wie das ens originarium, sondern ein zwar gleichwesentliches, ewiges, göttliches, aber doch durch die Intelligenz und den Willen des entis originarii erzeugtes Subjekt.

Wie verhält sich nun aber die Ideenwelt zur materiell-wirklichen, sinnlich wahrnehmbaren Welt? Sie ist der schöpferische Gedanke Gottes und in diesem Sinne das Formprinzip der materiellen Weltdinge, durch welches allein die Dinge geworden und zugleich das geworden sind, was sie sind. Als causae und origines wirken die göttlichen Ideen mit schöpferischer Energie und plastischer Kraft, wie sie als insitae rationes das ewige Gesetz des Seins und Werdens der Dinge bilden. Schöpferisch ist diese Ideenwelt, weil sie aus dem Nichts die Weltdinge schafft, nicht aus einem schon vorhandenen Stoff. Weil aber die Dinge der Welt aus einer erschaffenen, dem Nichts entnommenen Materie bestehen, sind sie ganz anderer Art und Substanz und Natur als die Ideen, und die materielle Welt ist durchaus nicht gleichen Wesens mit Gott und der Ideenwelt. Die Ideenwelt ist rein intelligibel, geistig, und göttlichen Wesens, göttlicher Natur; die Sinnenwelt aber ist materiell, materieller Substanz und materieller Natur; sie sind substanziell verschieden. Die substanzielle Verschiedenheit der Ideenwelt und Sinneswelt bewirkt nämlich auch eine Wesensverschiedenheit beider, denn die intelligible Form und Wesenheit kann sich in der Materie nicht adäquat ausdrücken, sondern nur mehr oder weniger unvollkommen. Die Sinnenwelt ist daher nach der Natur der Materie endlich, veränderlich, vergänglich, nicht gleichwesentlich mit der ewigen Ideenwelt; die Sinnendinge sind nur Abbilder, Nachbilder, Ähnlichkeiten der Ideen und göttlichen Formen, je nach der Stufe ihrer Intelligibilität und Formvollendung. Da aber allen Sinnendingen noch eine intelligible Form irgend welcher Art zukommt, so nehmen auch alle Teil an der Einheit, Wahrheit, Schönheit und Güte ihres Schöpfers, durch welchen auch sie eins, wahr,

schön und gut sind. Sie sind Offenbarungen der Vollkommenheiten des Schöpfers.

Da durch die Substanzverschiedenheit der Dinge und Gottes schon aller Pantheismus unmöglich gemacht war, so kam es dem Augustin vielmehr darauf an, die trotz der substanziellen Verschiedenheit doch vorhandenen ideelle und formelle Ähnlichkeit der materiellen Dinge mit Gott zu betonen, je mehr zu seiner Zeit die Manichäer die Materie zum Grund alles Übels und Bösen machten und in der Sinnenwelt gar nichts Göttliches mehr anerkannten. Ihnen gegenüber sagt Augustin, dass sogar die Materie selbst als etwas Gutes anzusehen und anzuerkennen sei, weil sie wenigstens der Formierung durch die Ideen fähig sei.

Dies ist die theistisch-idealistische Metaphysik, welche auf Grund der durch das Evangelium Johannis in die christliche Theologie eingeführten Logoslehre sich bei den Kirchenvätern von Justin, Clemens v. Alex., Origenes an allmählich entwickelte, von Augustin in allen seinen Schriften dargeboten und durch ihn in die occidentalische Theologie eingeführt wurde, so dass sie sich auch bei den Scholastikern, einem Anselm v. Cant., einem Thomas von Aquin und allen sogenannten Realisten findet. Von Nikolaus von Kues erneuert, wurde sie traditionell fortgepfanzt und ward zur allgemeinen *philosophischen* Metaphysik, indem man nur die Logoslehre dabei der geoffenbarten Theologie überliess, und in der Philosophie sich mit den Begriffen des ens realissimum und ens originarium begnügte. Niemand aber wäre es eingefallen, die Immanenz Gottes in der Ideenwelt und der Ideenwelt in Gott als Pantheismus zu verschreien, da keiner dieser theistischen Theologen und Philosophen die *Identität* Gottes und der Ideenwelt dem Subjekt und der Zahl nach, oder eine Entwicklung Gottes vom Unbewussten zum Erfassen seiner selbst in oder mittels der Ideenwelt gelehrt hat. Sie alle behaupten die Immanenz Gottes im mundus intelligibilis; ihnen allen ist die Ideenwelt göttlich und ist Gott der Archetyp derselben. Es ist daher unsagbar naiv, wie unsagbar dreist, wenn Fleischer in seiner Unwissenheit behauptet, wer Gott als den Archetyp des mundus intelligibilis bezeichne, dessen Gedankengang sei nichts weniger als theistisch; der Theismus lasse *alles* Sein aus dem Nichts als dem Nicht-Gott entstehen. Es ist wieder das Gegenteil der Fall: den Begriff Archetyp wenden Kirchenväter und Scholastiker ganz speziell auf das Verhältnis Gottes zur Ideenwelt an. Schon Clemens Alex.

sagt in seinen Stromata V, 253: „Auch die Philosophie der Barbaren (er meint die Weisheit der Chaldäer) kannte die gedankliche Welt (*κόσμον νοητόν*) und die sinnliche (*αἰσθητόν*), die eine als Ursiegel (*ἀρχέτυπον*), die andere als Ebenbild der sogenannten Vorbilder (*εἴδολα τοῦ καλουμένου παραδείγματος*)“ [1]). Auch Augustin kennt diesen Begriff und wendet ihn auf das an, was zum Urmuster eines Andern dient (de civ. dei 25,5). Im gleichen Sinn sagt Wilh. von Auvergne: „Der göttliche Verstand, erfüllt von lebendigen Gedanken (plenus rationum viventium), enthielt gleichsam als vorbildliche Welt (quasi mundus archetypus) aller Dinge Ideen als vollkommenste Vorbilder. Aber auch jetzt est ipse deus continens et circumdans omnia immensitate sua, omniaque influens et replens virtute sua vitaque confovens et nutriens“ [2]). Also Gott enthält, umgiebt, erfüllt Alles, hegt und nährt Alles durch sein eigenes Leben. Eine intimere Immanenz kann Niemand aufstellen, als dieser theistische Scholastiker. Aber die Scholastiker wussten, dass die Immanenz zweier, verschiedener Dinge mit der Einslehre, der Identitätslehre des Pantheismus, gar nichts zu thun habe. Hätte Fleischer selber „einen Blick in die Spekulation des Thomismus“, wie er von mir glaubt verlangen zu müssen, geworfen, so hätte er gefunden, dass auch Thomas von Aquin diese Ideenlehre kennt und annimmt. Freilich hätte es müssen ein gründlicher, kein so oberflächlicher Blick sein, wie Fleischer's Blicke durchweg sind. Um ihm aber den gründlichen Einblick in die Spekulation des Thomismus zu erleichtern, verweise ich ihn auf den modernen Scholastiker, den P. M. Liberatore, S. J., der in seinem Buche, die Erkenntnis-Theorie des h. Thomas v. Aquin; aus dem ital. übersetzt von Eugen Franz, Mainz 1861, den ganzen letzten Abschnitt seines Buches S. 254—278 dem Thema widmet. „Von den göttlichen Vorbildern“ und darin des Thomas Ideenlehre als ganz in Übereinstimmung mit der des Augustinus und aller Väter nachweist, welche alle die Immanenz und Göttlichkeit der Ideenwelt, der Vorbilder der Sinnenwelt, lehren. Wenn also Fleischer einmal gelernt hat, was Theismus und was Pantheismus ist, und was die „korrekten Vertreter des Theismus“ gelehrt haben, dann möge er in dieser Frage weiter mitreden. Was er jetzt darüber sagt, ist mehr ein specimen confusionis als eruditionis.

---

[1]) Siehe O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, I, S. 68.

[2]) Vgl. O. Willmann, Gesch. des Idealismus, II, 368.

IV. Kant, der Erneuerer der Ideenlehre.

Dagegen für die moderne, von Descartes begonnene Philosophie existierte diese Spekulation nicht. Schon für Descartes sind die Ideen nicht mehr die ewigen Gedanken Gottes und schöpferischen Musterbilder der Sinnendinge, sondern rein menschliche Vorstellungen. Leibniz hat schon in früher Jugend die Ideenlehre Augustins und der Scholastiker verworfen. „Als ich der Trivialschule entwachsen war, warf ich mich, schreibt er, auf die Modernen und ich erinnere mich noch eines Spazierganges im Rosenthal, einem Haine bei Leipzig, wo ich, im Alter von 15 Jahren, erwog, ob ich die substantialen Formen beibehalten sollte. Aber der Mechanismus gewann die Oberhand und bestimmte mich, Mathematik zu studieren [1]). Seine Schule wandelte ganz in den Fusstapfen des Meisters. Kant hielt seine metaphysischen Vorlesungen im Anschluss an die Metaphysica Alexandri Gottlieb Baumgarten, prof. phil. Halae; ed. III 1750. Sehen wir uns die 1000 kurzen Paragraphen dieses Compendiums an, so finden wir ausser den Bestimmungen, dass Gott das ens perfectissimum (§ 803) ist und dieses ens perfectissimum realissimum, est, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysice (§ 806), nichts, was an Kants Metaphysik auch nur anstreifte. Im Übrigen wird eine abgeblasste Monadenlehre zusamt der Lehre von der besten Welt vorgetragen. Von einer Ideenlehre findet sich keine Spur. Wie kommt also Kant zu dergleichen Gedanken?

Es ist der Mühe wert, die Sache des Genauern zu untersuchen. Kant wandelt da nicht in den Wegen Baumgartens oder Leibnizens; er verlässt dabei überhaupt die Bahnen der modernen Philosophie. Denn diese ist von Descartes und Hobbes bis Hume und Berkeley ganz baar an allen dergleichen Vorstellungen. Sie sind es ja, die den Begriff „Idee“ seines altplatonischen Inhalts entleert und ihm die allervagste Bedeutung gegeben haben. Sie verstehen darunter jegliche Vorstellung sinnlicher oder geistiger Natur, die Gebilde der Phantasie, wie die des Verstandes und der Vernunft. Es ist wichtig zu konstatieren, dass erst Kant dem Wort Idea wieder eine tiefere Bedeutung beilegte, und die Ideen wieder unterschied von den Gebilden der Sinnlichkeit und des

---

[1]) Op. phil. ed. Erdmann, p. 702a.

Verstandes. Kant hat sich damit in Gegensatz zur ganzen vorausgehenden modernen empiristischen und rationalistischen Philosophie gestellt. Während alle Modernen jedes einzelne Bewusstseinsgebilde ohne Unterschied Idee nannten und dazu auch die sinnlichen Vorstellungen rechnen mussten, unterscheidet Kant wieder scharf zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit, den Begriffen der Verstandesthätigkeit und den Ideen der Vernunft. Das hat er nicht aus der modernen Philosophie geschöpft oder schöpfen können, die das Alles verwischt hatte. Damit bewegt er sich in den Bahnen der alten platonischen Philosophie. Denn wenn sein Begriff von Idee ihn nicht so sehr in die Nähe Platos gerückt hätte, hätte er nicht nötig gehabt, zwischen seiner Begriffsbestimmung von Idee und der Bedeutung in der platonischen Philosophie zu distinguieren. Aber auch er giebt der Idee wieder die oberste Stelle im menschlichen Geistesleben, er sondert die Idee von allen übrigen psychischen Gebilden, sie ist auch ihm letzte, oberste und höchste Vernunftthätigkeit, hat ganz Anderes zum Inhalt, als alle übrigen Gebilde der menschlichen Intelligenz. Er giebt der Idee wieder ihre Wichtigkeit und ihren Wert für das gesamte Geistesleben des Menschen, indem er ihr zwar nicht eine konstitutive, wohl aber regulative Funktion für den gesamten Erkenntnisprozess des Menschen zuschreibt. Kant hat die Idee aus ihrer Erniedrigung in der früheren modernen Philosophie wieder zu Ehren gebracht. Darum ist in Kant etwas vom erhabenen Geiste Platos. Ja, Paulsen hat Recht: „Wer bei Kant auf den Platoniker nicht achtet, wird auch den Kritiker nicht verstehen“ (S. Paulsens Kant, S. VII). Denn die Bedeutung, die er der Idee schon in der Kr. d. r. V. zuspricht, stellt ihn in die Nähe Platos, hoch über alle übrigen modernen Erkenntnistheoretiker.

Aber diese Bedeutung hätte Kant der Idee nicht geben können, wenn er nicht auch überhaupt in seiner ganzen Ansicht von der menschlichen Intelligenz die Bahnen der Modernen verlassen und in die des Plato eingelenkt hätte.

Seitdem nämlich Descartes das Kriterium der Wahrheit einer Idee oder Erkenntnis in die Klarheit und Deutlichkeit gesetzt hatte, womit der menschliche Geist sie erfasst, war man allgemein dazu gekommen, die Grenzen zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu verwischen und beide Erkenntnisquellen für wesentlich Eins zu halten, nur mit dem Unterschied, dass den Empiristen,

also den Sensualisten, die Sinne die eigentliche, ursprüngliche, wesentliche Erkenntnisquelle waren, welche allein klare und deutliche Ideen, lebhafte Eindrücke liefern, sodass dem Verstand nur die Reflexion darüber zukommt und er nur die abgeblassten Copieen der Sinneseindrücke zu bearbeiten habe; dagegen die Rationalisten dem Verstand das Primat der Erkenntnisfähigkeit zuschrieben, während die Sinneserkenntnis eigentlich nur unklare und undeutliche Vorstellungen liefern konnte. In beiden Fällen waren Sinnlichkeit und Verstand nicht wesentlich, sondern nur der Intensität und dem Grade nach verschieden.

Gegen diese moderne Auffassung der menschlichen Intelligenz nun polemisiert Kant scharf in den Prolegomena § 13, Anm. III: „Nachdem man zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verdorben hatte, dass man die Sinnlichkeit bloss in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unsrer Vorstellung zum klaren Bewusstsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschied der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren, und also, dass durch sie blosse Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstand zur Reflexion gegeben werden etc." Es ist wichtig, zu konstatieren, dass Kant hier die Einseitigkeit der Erkenntnistheorie aller seiner rationalistischen und empiristischen Vorgänger von Descartes bis Leibniz genau erkannt und als ein „Verderbnis aller philosophischen Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis" beurteilt hat. Mit klarer Einsicht in den wahren Sachverhalt hat Kant darum schon in der Kr. d. r. V. seine transscendentale Logik mit der prinzipiellen Erklärung begonnen: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemütes, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, die zweite, das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen". „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemütes Vorstellungen zu empfangen Sinnlichkeit nennen, so ist die Spontanität des Erkenntnisses Verstand . . . Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht

werden.“ Kant tadelt es, dass die Rationalisten die eine, die Empiristen die andere der beiden Quellen vorgezogen hätten. Er selbst unterscheidet genau das αἰσθητικόν vom λογιςικόν um der „Verderbnis“ zu steuern. Ohne diese Unterscheidung hätte Kant niemals die Formen der Sinnlichkeit so scharf von den Formen des Verstandes trennen und beiden die Ideen der Vernunft entgegenstellen können. Kant wusste, dass er im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern und Zeitgenossen Platoniker sei.

Aber nicht bloss in der Erkenntnistheorie, sondern auch in ihrer Unterströmung, in Kants metaphysischen Ansichten nimmt die Ideenlehre einen bedeutenden Platz ein.

Er fasst seine Ideenlehre streng theistisch, wie sie sich innerhalb der christlichen Spekulation entwickelt hatte.

Eine Vergleichung der Augustinischen christlichen und der Kantischen Lehre wird uns davon überzeugen. Dabei wird es auch sich herausstellen, in welchen Punkten und wie weit sich Kant doch auch wieder von dieser Lehre entfernt, sei es, dass er dabei andern Einflüssen unterliegt oder selbständig eigene Theorieen damit verbindet.

1. Mit der christlich-platonischen Metaphysik stimmt Kant darin vollkommen überein, dass Gott ens realissimum, perfectissimum, ens summum, summum bonum und „ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur“ ist (Kant, Kr. d. prakt. V.). Gott ist also Persönlichkeit, die nach vernünftigen Zwecken handelt, ens intelligens (Heinze, Vorl. Kants S, 699). Die Zwecke in der Welt können wir nur auf ein verständig, vernünftig Wesen reduzieren (S. 700). Er ist ens originarium, von dem alle Realitäten derivieren. Er ist nicht das Aggregat aller Realitäten, sondern ihr Grund und Urheber. Wir dürfen keine Limitationen, d. h. Anthropomorphismen in Gottes Wesen tragen. Gott kann ich keine Zwecke beilegen, denn dann ist er auch eingeschränkt, sondern den Grund der Zwecke und dann bleibt er in einem Licht, wozu Niemand kommen kann, wie Paulus sagt (S. 703). Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der Analogie der Erkenntnis der Sinnendinge (ebendas.).

2. „Gott ist ens extramundanum gegen diejenigen, die ihn als Weltseele annehmen, oder den Animalismus, der die Welt als etwas Lebloses betrachtet, dessen Seele Gott sei. Wenn Gott

als eine von der Welt verschiedene Substanz[1]) auch Grund von der Welt ist, so ist er substantia supramundana“ (S. 713). Es ist also unleugbar, dass Kant Gott als eine von der Welt verschiedene Substanz, als ein Wesen bestimmt, das nicht identisch mit der Welt ist, das ein Sein für sich, unabhängig von der Welt, ausser und über der Welt hat. Und Kant erklärt ausdrücklich, dass diese Bestimmungen die pantheistische Theorie von der Weltseele abweisen sollen, da, wenn Gott Weltseele ist, er doch ein Teil der Welt, also wenigstens teilweise mit der Welt identisch, d. h. ein und dasselbe Wesen, das die Welt ist, wäre. Dagegen darf diese Extra- und Supramundanität nicht als Gegensatz zur Immanenz Gottes in der Welt aufgefasst werden, da sonst Gott doch nur ein Wesen neben der Welt wäre und sein Sein durch das Dasein der Welt neben ihm eingeschränkt wäre. Giebt es ausser Gott eine Welt, in der aber Gott nicht ist, von der er ausgeschlossen gedacht wird, dann wird das Wesen Gottes dadurch ebenso beschränkt aufgefasst, wie die thun, die ihn nur als Weltseele in der Welt einschliessen.

Merkwürdig ist aber, dass Kant sich über die Immanenz Gottes in der Welt ganz ausschweigt, während die Kirchenväter und Scholastiker frei und offen davon reden, weil sie an der Idee des Logos einen Begriff haben, mit dem die Innerweltlichkeit Gottes gesetzt ist, indem sie durch die Lehre vom logos spermatikos die Immanenz noch weiter ausdeuten konnten. Kant dagegen teilt mit den Theologen seiner Zeit den strengen Supranaturalismus, der sich damals im Gegensatz zu Spinoza gebildet hatte. Wir müssen also sagen, Kant ist ein so strenger Theist, dass er, um ja nicht dem Pantheismus nahe zu treten, sogar einen ganz einseitigen Theismus vertritt, wie ihn damals nur die orthodoxen Theologen unter dem Einfluss Leibnizens und Wolffs und aus Furcht vor jeglichem Naturalismus und Pantheismus aufgebracht hatten. Die richtige Ergänzung zu Kants Gotteslehre ist also, dass wir ihr die mit dem Theismus gegebene Immanenzlehre zufügen, die weder mit dem Pantheismus noch mit dem Spinozismus auch nur das Geringste zu thun hat. Es ist also ganz unrichtig zu sagen, Kant überschreite den Theismus und nähere sich dem Pantheismus; das Richtige und Wahre ist, dass Kant, wie die orthodoxen Theologen seiner Zeit, hinter

---

[1]) Wir sehen, Kant hat einen richtigen Begriff vom Pantheismus.

dem eigentlichen und zugleich altchristlichen Theismus zurückbleibt, indem er von der mit dem Theismus gesetzten Immanenz Gottes nichts weiss, sondern einseitig nur den Supranaturalismus lehrt. Kant darf nun aber nicht durch eine ihm heterogene und von ihm ausdrücklich verneinte Lehre wie der Pantheismus ist, ergänzt werden, sondern nur durch eine solche, die mit seiner streng theistischen Grundanschauung harmoniert. Dies kann nur durch eine Immanenzlehre geschehen, welche nicht Gott und Welt als ein und dasselbe Wesen identifiziert, sondern beide als zwei Existenzen der Zahl nach geschieden sein lässt, dabei aber die intimste Immanenz festhält.

3. Kants Ding an sich, vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus betrachtet, die ein Wissen zum Ziel und Zweck hat, ist nur ein leerer, unbrauchbarer Grenzbegriff, der uns keinerlei Erkenntnis oder Wissen bieten kann. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der metaphysischen Spekulation, so ist das Ding an sich die intelligible Ursache aller Erscheinungen. Es ist das intelligible Substrat der materiellen Natur, der Grund der gesamten Sinnenwelt und aller ihrer Phänomene. Diese Bedeutung hat das Ding an sich in Kants Metaphysik für die empirisch reale Sinnenwelt, die von uns als materiell in Raum und Zeit aufgefasst wird. Damit hat aber Kant in keiner Weise etwas ausgesagt über das, was das Ding an sich selber, was sein Wesen und seine Natur, sein Ursprung und seine Herkunft ist. Kant ist durch seine Erkenntnistheorie zum Ding an sich gekommen. Denn die Erkenntnistheorie zeigt, dass, was wir Dinge nennen, nur Erscheinungen unseres mit Sinnlichkeit und Verstand ausgestatteten Gemütes sind. Sind die Erscheinungen aber kein blosser, leerer Schein, dann muss ihnen etwas zu Grunde liegen, das Ursache ihrer Erscheinung ist. Im Gegensatz zum erscheinenden Ding, d. h. zum Ding, wie es die Konstruktion unserer Sinnlichkeit darstellt, ist die Ursache der Erscheinung das „Ding an sich“ zu nennen. Nun sind alle Erscheinungen so, dass sie als eine Vielzahl aufgefasst werden können, indem eine von der andern getrennt und für sich besteht, darum muss die Ursache der Verschiedenheit und Vielheit der Erscheinungen auch in der Ursache der Erscheinungen überhaupt liegen, und darum redet auch Kant oft von den „Dingen an sich“ als einer Vielheit. Denn jedes einzelne Erscheinungsding muss ausser seiner allgemeinen Erscheinungsursache auch eine besondere haben, durch welche es

eben Einzelerscheinung ist. Aber wir können auch alle Erscheinungen als blosse Teilerscheinungen einer einheitlichen, zusammenhängenden Erscheinung zusammenfassen, weshalb wir von einer einheitlichen Erscheinungswelt reden, darum müssen wir auch der einheitlichen Erscheinungswelt eine einheitliche, allgemeine und alle Erscheinungen in sich befassende Ursache zu Grunde legen, und die ist dann „das Ding an sich“ als Allgemeinheit, Gesamtheit, Einheit. Von der empirischen Welt kommt also Kant zum Schluss, dass das Ding an sich sowohl Einheit als Vielheit sein muss; dass man also ebensogut von einem einzigen, wie von vielen Dingen an sich reden kann, und dass es ungewiss ist, ob das Ding an sich nur Einheit oder nur Vielheit oder Vielheit und Einheit zugleich ist. Und darum redet er nun auch so: der Gesamtheit der Natur liegt nur ein und dasselbe, einheitliche intelligible Substratum zu Grunde; sofern aber die eine Natur der Welt in viele Naturdinge zerfällt, zerteilt sich auch das Substratum in eine Vielheit einzelner Substrate, in viele Dinge an sich.

Man pflegt zu sagen, die Vielheit der Dinge habe nur und allein nach Kant ihren Grund in unserer Form der Auffassung. Aber das ist unrichtig; wenn in der Ursache, im Ding an sich, nicht irgend welche Vielheit wäre, könnte das Ding an sich uns gar nicht als Vielheit erscheinen und könnten wir es überhaupt gar nicht als Vielheit auffassen. Das in Raum und Zeit Erscheinende wäre für uns doch nur eine konfuse Einerleiheit. Ist das in Raum und Zeit Erscheinende ein Mannigfaltiges, so muss dies irgendwie im Ding an sich begründet sein. Man darf also Kant keinen Vorwurf daraus machen, dass er bald in der Einzahl und bald in der Mehrzahl vom Ding an sich redet. Denn das Ding an sich ist keine Einheit, welche bloss wegen unserer Sinnlichkeit und deren Raum- und Zeitformen und durch unsern Verstand uns als Mehrheit erscheint, sondern es muss selber als Einheit, die eine Mehrheit und Mehrheit, die Einheit in sich enthält, gedacht werden, und Sinnlichkeit und Verstand sind nur die Bedingungen, ohne die wir die Mehrheit nicht in der Einheit und die Einheit nicht in der Mehrheit unterscheiden könnten, sondern Alles als Eins unterschiedslos empfinden und denken würden. Also Kant hat Recht: Das Ding an sich ist wirklich Eins und zugleich Vieles. Er redet nicht aus Unklarheit des Denkens oder Nachlässigkeit der Sprechweise davon bald im Singular, bald im Plural. Wir können vom Ding an sich weder die absolute Einheit noch die

absolute Vielheit behaupten. Denn was ausser Raum und Zeit ist, ist darum nicht absolut Eins; es kann eine Mehrheit sein, nur darf diese Mehrheit kein ausser- und neben- und nacheinander sein.

Dadurch setzt sich Kant wieder in schneidenden Gegensatz zu allem Pantheismus und besonders zu Spinoza. Für den Pantheismus fällt die Einheit absolut in die Substanz; das Viele aber hat seinen Grund nur und allein in der Erscheinung, nicht in der Substanz. Nach Spinoza ist die Substanz eine absolute Einheit, alle Vielheit liegt in den Attributen und Modis. Kein Pantheist kann von einer Substanz, die zugleich viele Substanzen sei, reden, wie Kant unzählige Male mit gutem Grund von einem und von vielen Dingen an sich, Noumenen, redet. Man darf die Vielheit von Dingen an sich bei Kant nicht ignorieren oder eliminieren, wie die zu thun pflegen, welche Kant mit Spinoza, und sein Ding an sich mit Spinozas Substanz konfundieren wollen. Gerade weil Kant von der Vielheit des Dings an sich redet, ist sein Ding an sich absolut zu scheiden von der absolut einen Substanz Spinozas. Es gehört zu Kants theistischer Denkweise, das Ding an sich als Einheit, die eine Vielheit in sich birgt, und als Vielheit, die in einer Einheit gründet, zu denken. Alle Pantheisten denken nur die Erscheinungswelt als Vielheit, ihren Grund aber immer als absolute, alle Vielheit ausschliessende Einheit. Kant also, dem nicht bloss die Phänomenalwelt eine durchgängige Vielheit ist, sondern der ihren Grund schon als Vieleinheit und Einvielheit denkt, und darum nicht nur vom Ding an sich, sondern auch von Dingen an sich und von Noumena im Pluralis redet, der kann nicht Pantheist sein, denn diese seine Ansicht verstösst grundsätzlich gegen allen Pantheismus. Man braucht ihn auch nicht etwa durch Streichung der Dinge an sich in diesem Stück korrigieren zu wollen, denn seine Ansicht enthält keinen innern Widerspruch.

Kant teilt seine Ansicht mit allen Theisten. Wir haben gehört, dass auch Augustin den Inbegriff der Ideenwelt, den Logos, die Weisheit Gottes als simpliciter multiplex bezeichnet. Wie Kant die Gesamtheit aller Dinge an sich die intelligible Welt nennt, so ist auch sein Ding an sich als Einheit nichts anderes als dies, was die theistische Spekulation die Idee selbst, den Logos, nennt. Der Logos ist die Einheit, welche die Vielheit der Ideenwelt in sich enthält. Alle Ideen laufen zusammen in der einen höchsten Idee, die sie alle in sich und unter sich befasst.

Wenn Kant sagt, das ens realissimum sei der Inbegriff aller Realitäten, und die einzelnen Realitäten seien nur Negationen und Limitationen des ens originarii als Inbegriffs aller Realitäten, so versteht er natürlich unter dem ens kein ens sensibile, sondern das ens intelligibile. Ein ens intelligibile ist aber nach der Denkweise und dem Sprachgebrauch aller Platoniker nichts andres, als eine Idee. Die Ideen sind entia intelligibilia, *ὄντα νοητά*!

Kants Ding an sich ist also nicht identisch mit Spinozas Substanz, sondern mit Platos Idee, und Kants Dinge an sich und intelligible Welt sind identisch mit Platos Ideen und seinem *κόσμος νοητός*. Und wie sich Platos Idee und Ideenwelt von Spinozas Substanz unterscheidet, so unterscheidet sich Kants Idee und intelligible Welt von Spinozas Substanz.

Wie daher nach Plato die *Ἰδέαι*, die *εἴδη*, nach Augustin die formae, das Substratum der Sinnendinge sind, so ist auch bei Kant unter dem substratum naturae keine Substanz, sondern es sind die Ideen, die intelligiblen Formen, die Dinge an sich zu verstehen.

Kant ist auch in diesem Stück nicht Pantheist und Spinozist, sondern Platoniker, Augustiner, Scholastiker. Diese Denkweise ist die Unterströmung seiner Philosophie, er ist Platoniker im Sinn der durch die Jahrtausende sich hindurchziehenden Entwicklung des Platonismus. Diese Entwicklung war aber immer eine theistische, wie oft man auch Versuche machte, durch allerlei Begriffskonfusionen sie ins Pantheistische umzubiegen und zu verkehren.

4. Dieser theistische Platonismus und platonische Theismus tritt auch deutlich und unzweideutig zu Tage in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur intelligiblen Welt. Nach Kant ist Gott der Urheber und Schöpfer der intelligiblen Welt der Dinge an sich, nicht der Schöpfer der Sinnenwelt. Kant stellt sich damit in Sonnenferne zu allem Pantheismus auf die Seite des strengsten Theismus. Wie ist aber dieses Theorem zu verstehen? Die intelligible Welt ist doch eine ewige Welt. Die Dinge an sich, die Ideen, sind doch nicht willkürliche Erfindungen und zufällige Wirkungen Gottes, wie können sie einem Schöpferakt Gottes ihren Ursprung, ihr Sein und Wesen, ihre Realität verdanken? Kant sagt uns nur, als ens originarium sei Gott die Ursache (causa) der Dinge an sich; eine persönliche Ursache aber nennen wir Urheber. Gott ist „der Urheber der Natur“; aber nicht der sinnlichen, materiellen, denn die ist überhaupt nichts als unsere Erscheinung, sondern der intelligiblen Natur,

der intelligiblen Welt, der Welt der Dinge an sich. „Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen“, steht schon in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Nach dem Pantheismus aber ist Gott nicht die Ursache der Substanz oder des Substrats der Natur, sondern Gott ist die Substanz selbst. „Der Satz, Gott ist die Ursache der Existenz der Substanz, ist ein Satz, der niemals darf aufgegeben werden, ohne den Angriff Gottes als Wesen aller Wesen zugleich mit aufzugeben.“ Unter Substanz ist aber hier nicht die sinnliche Substanz, d. h. die Materie verstanden, sondern die intelligible, d. h. das Ding an sich, die Ideenwelt. Die Schöpfung ist „eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie sofern als Noumenen“.

Wie können denn nun aber die Noumena, die ewige Ideen sind, zugleich Schöpfungen Gottes sein? Haben wir nicht gehört von Kant, dass alle Realitäten zusammen ewig im ens realissimum liegen und zusammen in ihrer Einheit den Inbegriff eben dieses ens bilden, d. h. anders ausgedrückt, dass die Ideen zusammen das Denken, die Intelligenz, die Weisheit Gottes bilden? Ist diese nicht ewig, Gott wesentlich, das Wesen Gottes selbst? Denn im ens perfektissimum sind ja Substanz und Accidenzen identisch. Wie kann also Kant von einer Schöpfung der Ideenwelt reden? Kant selbst giebt uns nirgend darüber irgend welche Aufklärung. Aber wir finden den Aufschluss in Augustins Ideenlehre. Wir haben dort gehört, dass Augustin die Ideen in ihrer Einheit mit der Weisheit (Intelligenz, Logos) Gottes identifiziert. Gottes ewiges Denken besteht im ewigen Denken der Ideen. Insofern sind die Ideen ungeschaffen, formae sempiternae et immutabiles, non formatae, ewig, wie Gottes Denken selbst. Denn Gott hat nicht irgend einmal angefangen zu denken, nachdem er vorher nicht gedacht hätte. Sein Wesen ist die ewige Weisheit. Aber dass die ewigen Ideen auch causae, origines, rationes, formae exemplares, et principales, formantes, Musterbilder werden und sind für eine zu schaffende Welt, das haben sie durch den Willen Gottes. Der macht sie zu Prinzipien, Wirkungskräften, zu lebendigen Formen; durch den Willen Gottes wurden sie selber subsistent, für sich seiend und wirkend eben in der durch sie geschaffenen Welt. So

ist Gott Schöpfer der wirkenden Ideen, die die Ursachen der sichtbaren Schöpfung sind. Nicht emanieren sie von selber aus Gott; nicht sind sie durch irgend eine Notwendigkeit zu lebendigen Kräften geworden, sondern willentlich und absichtlich setzt sie Gott und schafft sie zu solchen Kräften. Die Wirkungskraft der Ideen ist ein Schöpfungsakt des Willens Gottes.

Jetzt verstehen wir auch, was es bedeutet, wenn Kant mit der ganzen platonischen Theologie Gott den Archetyp der Ideenwelt nennt. Sofern nämlich die Ideen die sempiterna et immutabilis sapientia Gottes, das (sozusagen persönliche subjektive) Denken Gottes sind und noch ganz identisch mit dem göttlichen Wesen, ist diese sapientia und intelligentia das erste originale Musterbild — denn das heisst Archetyp —, nach welchem Urmuster erst die Ideen abgeleiteter Weise auch als causae, origines et formae wirksam werden, so dass sie die Musterbilder der Sinnendinge sein können. Gott ist der Archetyp für die Noumena, die Noumena aber sind die Typen, nach deren Muster dann die Sinnenwelt in ihren mannigfaltigen Gestaltungen wird.

Wir können also Kants Metaphysik nicht verstehen, ohne dass wir die augustinische Ideenlehre zu Hilfe nehmen.

V. Kant, der Fortbildner der Ideenlehre auf erkenntnistheoretischem und metaphysischem Gebiet.

5. Nun kommen wir zu einem der schwierigsten Punkte der kantischen Metaphysik, der darum viele Mühe macht, weil hier Kant durch seine Erkenntnistheorie befähigt wird, die augustinischen Anschauungen zu überschreiten und die Ideenlehre weiterzubilden. Es ist die Lehre vom Verhältnis des Dings an sich, der Ideenwelt, zu der sinnlich-materiellen Welt. Dies ist ja der eigentlich schwache Punkt in allem Platonismus, im ursprünglichen antiken, wie im späteren augustinisch-christlichen. Woher, warum und wozu eine sinnlich-materielle Welt? Woher die Materie? Was ist die Materie? An dieser Frage ist alle die Jahrhunderte hindurch aller Platonismus gescheitert. Wie tiefsinnig und scharfsinnig des Plato und des Aristoteles Spekulationen über das Wesen der Materie auch waren, und welch unendliche Mühe sie sich gaben, den Schleier, der über dem Geheimnis der Materie sich ausbreitete, zu heben, so sind die beiden grossen Denker selber gewiss am wenigsten von ihren Versuchen, das Rätsel zu lösen, befriedigt gewesen. Sie kamen nicht

über den Widerspruch hinaus, dass die Materie ein Etwas sei, das eigentlich Nichts, und ein Nichts, das doch ein Etwas ist. Freilich war das schon eine ungeheuer grosse und wichtige Einsicht nicht bloss gegenüber dem allgewaltigen und allherrschenden Materialismus aller früheren Denker, sondern auch gegenüber Parmenides und seiner Schule, welche die Materie einfach und schlechthin verneinten und ihr nicht bloss die Realität, sondern auch die faktische Existenz, d. h. um mit Kant zu reden, die empirische Realität abzusprechen durch ihre Theorie vom Seienden genötigt waren. Diesen also war die Materie nur der pure Schein, die reine Täuschung, ein schlechthiniges Nichts. Für Plato und Aristoteles war sie auch ein Nichts, aber doch zugleich Grund aller Erscheinung, Prinzip aller Existenz, das notwendige unentbehrliche Mittel, ohne das keine Form, keine Idee zum Dasein, zur Erscheinung, zur Wirksamkeit gelangen konnte. Mit diesem Widerspruch, dass das Nichts die Grundlage aller Existenz ist und alles Existierende ohne das Nichts garnicht existierte, musste sich der gesamte Platonismus begnügen. Darüber kamen sie nicht hinaus, war ja dieser Widerspruch immerhin noch ein Fortschritt im philosophischen Erkennen gegenüber dem plumpen Materialismus.

Die den Platonismus fortführende christliche Spekulation war von Anfang an von zwei Faktoren beeinflusst: einerseits von der jüdischen Schöpfungstradition, andrerseits eben vom Platonismus. Das christliche Dogma suchte beide Anschauungen zu verschmelzen. Nach dem Judentum ist Gott die unbedingte Allmacht, welche allein von Ewigkeit seiend am Anfang Alles, Himmel und Erde, einfach durch Befehl ihres Mundes erschuf und ins Dasein setzte. Das einzige Mittel, dessen Gott sich bediente, ist sein Wort. Schon Philo hatte dieses Wort mit dem in der griechischen Philosophie heimischen Begriff des Logos identifiziert, und eben auf diesem Weg kam die ganze griechisch-platonische Logos- und Ideenlehre in die christliche Spekulation. Die christlichen Kirchenväter konnten ganz im Einklang mit der jüdischen Schöpfungslehre das Weltall durch Gott mittels des Logos und seiner Ideen entstanden sein lassen. Zwischen Judentum und Plato war nur der Widerspruch, dass Plato zur Entstehung der Welt noch eines *μὴ ὄν* bedurfte, einer *ὕλη*, die zwar nicht der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach den wirklichen Dingen vorausging. so dass die Dinge nicht aus einem absoluten Nichts (*οὐκ ὄν*), sondern nur aus einem relativen Nichts (*μὴ ὄν*) entstanden waren. Diesem

relativen Nichts aber hatte Plato dieselbe Ewigkeit zugeschrieben wie den Ideen und dem weltschaffenden Gott (Demiurg), nur dass ihm dieses Nichts die vernunftlose, blinde Notwendigkeit war.

Um dieses der Schöpfung der Dinge vorausgehend gedachte, stoffbietende Nichts, und damit die Vorstellung zu beseitigen, dass Gott zur Schöpfung noch etwas bedurft habe ausser seinem Wort, setzten die Kirchenväter von Anfang an fest, dass die Welt der Dinge nichts als Gott und sein Wort voraussetze und also von Gott durch sein Wort aus dem a b s o l u t e n N i c h t s geschaffen sei. Sie anerkannten also die Realität der Materie, aber verneinten ihre Ewigkeit. Sie liessen die Materie am Anfang der Zeit mit den Dingen zugleich als Stoff für ihre Schöpfung geschaffen werden. Die materielle Welt war also aus dem absoluten Nichts geschaffen und die ewigen Ideen, die Musterbilder für die sinnlichen Dinge, verwirklichen sich in einer im selben Moment geschaffenen Materie.

Oberflächliche Geister verwerfen diese Lehre von vornherein, indem sie sagen, es sei ein Unsinn zu behaupten, die Welt sei aus Nichts, aus gar nichts geschaffen, denn aus Nichts werde in alle Ewigkeit Nichts und könne auch Nichts geschaffen werden. Jegliches werdende Ding setze etwas voraus, aus dem es werde. Diese Einwendung ist nur richtig, wenn man die Materie für ein Reales, für ein wirklich Seiendes und die Materialität der Dinge für eine ihrer Realitäten hält. Denn in der That, ein wirklich Seiendes kann nicht aus seinem absoluten Gegenteil, dem Nichtsein, dem Nichts entstanden sein. Aber, wenn die Materie selbst Nichts und die Materialität der Dinge nur eine Form und eine in der menschlichen Vorstellungsweise allein wurzelnde Daseinsweise der Dinge ist, dann hat es einen guten Sinn zu sagen, die materielle Welt sei aus dem Nichts geworden und die Materie sei eine Schöpfung aus dem Nichts.

So haben es freilich die Kirchenväter noch nicht gemeint; aber sie haben doch wenigstens die Ewigkeit der Materie, ihre ewige, potenzielle Realität verneint. Das war doch auch schon ein Fortschritt. Den alten Joniern war die Materie das einzig wirklich Reale, das einzig ewig Seiende gewesen. Die Sokratiker hatten zwar Gott, den Nous, die Ideen für das wirklich Seiende und allein Reale erklärt, und der Materie nur ein relatives Sein und relatives Nichtsein, relative Realität zugeschrieben, aber diese Relativität als eine mit blinder Notwendigkeit von Ewigkeit her

bestehende aufgefasst. Die christlichen Theologen leugneten nun diese gottgleiche Ewigkeit des Relativseienden und liessen es erst mit der Entstehung der Zeit, am Anfang der geschaffenen Dinge entstanden sein. Mit ausserordentlicher Gedankenschärfe drückt das der mit dem Platonismus bekannte Verfasser des Hebräerbriefes schon aus: „Durch den Glauben erfassen wir es denkend (*νοοῦμεν*), dass das Weltall hergestellt sei durch das Wort Gottes, sodass das sinnlich Wahrnehmbare (*τὸ βλεβόμενον*) nicht geworden sei aus schon Erscheinendem“ (*ἐκ φαινομένων*, d. h. nicht aus dem, was schon ein relativ Seiendes war). Hebr. 11, 3. Für die tiefer denkenden unter den Kirchenvätern blieb das Wesen und der Ursprung der Materie und des materiellen Seins der Dinge immer ein Problem, von dem sie nicht loskommen konnten.

Der ebenso geniale, wie scharfdenkende Origenes hatte schon die für die damalige Zeit ganz ketzerische Idee, dass die Materialität, das materielle Sein der Dinge, etwas den Dingen selbst eigentlich Fremdes, gewissermassen eine Abnormität, etwas ihnen Angethanes, ein ihnen zugezogener Zustand sei.[1]) Er war der Ansicht, die körperliche Natur sei nur wegen der Sünde und im Hinblick auf den Fall der vernünftigen Geister geschaffen worden. Denn die materielle Welt entstand in Voraussicht des Geistersturzes; sie ist geworden als Niederschlag (*καταβολή*) der Dinge aus einer höheren in eine niedrigere Daseinsform. Die Bedingung dieses geringeren Daseins ist die Materie, welche die Unterlage (substratum, *ὑποκείμενον*) der Körper bildet. Alle Materie ist immer mit einer Form vereinigt und kann nur im Denken von ihr getrennt und als formlos und qualitätslos gedacht werden. Gott schuf die Materie nach einem bestimmten Mass in Voraussicht der künftigen Verschiedenheiten der geistigen Kräfte, denn seinem Verdienste gemäss soll jeder Geist ein verschiedenes, körperliches Kleid von dieser oder jener Qualität tragen und darum bedurfte es einer Materie, die einer Umwandlung in alle möglichen Dinge fähig ist.

Diese echt platonische Ansicht, dass die Materie nur das Gefängnis sündiggewordener Geister sei, weist Augustin mit guten Gründen zurück (de Civ. Dei XI, 23), aber es spricht sich doch schon die Ahnung darin aus, dass die Materie und Materialität der Dinge nicht zu ihrem Wesen gehört, nicht die eigentliche

---

[1]) Vgl. J. Huber, die Phil. der Kirchenväter, 1859, S. 169 f.

Natur der Dinge, sondern eine Zustandsweise, eine Daseinsform ist, die zu ihrem Wesen hinzukommt. Die Materialität ist nichts den Dingen wesentliches.

Seit der Abweisung der Ansichten des Origenes durch Augustin ruhte das Problem der Materie, bis die neuere Philosophie es wieder in Fluss brachte.

Seit Descartes, Hobbes, Locke nach Vorgang des englischen Arztes Boyle die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, die wir den Dingen als ihre materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften zuschreiben, erkannt hatten, musste die Frage, was denn die Dinge nun abgesehen von diesen subjektiven Qualitäten an sich und für sich seien, wieder in den Vordergrund treten. Man erkannte, dass die Dinge anders sein müssten, als unsere subjektive sinnliche Vorstellung sie uns erscheinen lässt. Zwar wollte man noch einen Unterschied machen zwischen primären und sekundären Qualitäten, und Einiges, was die sinnliche Wahrnehmung bot, doch noch als den Dingen wirklich zukommend gelten assen. Indem aber Locke die Substanzialität der Dinge anfocht und sie als ein blosses Gebilde unserer Einbildungskraft oder unseres Verstandes erkannte, wodurch wir den von uns wahrgenommenen Qualitäten einen Träger unterschieben, so war mit der Substanzialität auch die Realität der Materie zu Nichte geworden, denn die Substanz, welche man bisher als den Qualitäten zu Grunde liegend dachte, war ja identisch mit der Materie. Das Resultat war die absolute Phänomenalität alles Seins und der Dinge und die Leugnung der Realität der Materie. Die Dinge sind blosse subjektive Erscheinungen, Vorstellungen oder Ideen, indem man eben dem Wort „Idee" keine andere Bedeutung als die der subjektiven Vorstellung gab. Jetzt konnte Berkeley die Behauptung aufstellen: Materie und materielle Substanzen giebt es nicht; was wir für materielle Dinge halten, sind Vorstellungen, Ideen, welche Gott in unserem Geiste wirkt. Es giebt nur Geister, in welchen der höchste Geist, Gott, Vorstellungsbilder, Ideen wirkt, die wir für wirkliche Dinge, für eine wirkliche Welt ansehen. Mit der Substanz und Materie musste also auch alle Realität der Dinge absolut verneint werden. Und auch den Ideen kam nur subjektive Realität, d. h. Realität in den realen Subjekten, den Geistern, zu, und zwar auch nur solange, als sie von den Geistern wirklich vorgestellt werden. Das war die Konsequenz aus der erkenntnistheoretischen Entwicklung, welche die

moderne Philosophie bis auf Kant durchgemacht hatte. Man hatte mit dem reinen, auf Materialismus (besonders bei Hobbes) gegründeten Empirismus begonnen und endete in Berkeley mit dem reinsten subjektiven Idealismus oder vielmehr Phänomenalismus, der ausser den Geistern absolut nichts Reales annehmen konnte und der mit der Realität auch alle Objektivität des Weltdaseins aufgeben musste. Also weder die Ideen noch die Materie sind etwas objektiv Reales. Die letztere ist überhaupt Illusion, die ersteren sind göttliche Phänomene im Menschengeist, denen aber doch nichts Wirkliches entspricht. Berkeley war also ganz moderner Idealist, aber kein Platoniker, denn die Platoniker schreiben den Ideen, dem Ding an sich, sowohl Realität als auch Objektivität zu.

Es ist schon oft aufgefallen,[1]) dass, wenn Kant sich gegen den Vorwurf des absoluten Idealismus verteidigt, er als beste Verteidigungsart die Polemik gegen Berkeley anwendet, und dass er sich immer gegen die falsche Meinung wehrt, er leugne die empirische Realität der Dinge wie Berkeley thue. Die Polemik gegen Berkeley hat man meist für blosses taktisches Manöver gehalten. Dem ist aber nicht so. Mit Recht sieht Kant in Berkeley den absoluten, subjektiven Idealismus verkörpert und zwar einen Idealismus, welcher ihm der niedrigsten und verderblichsten Art anzugehören schien; er nennt ihn darum den gemeinen, mystischen, schwärmerischen, verwerflichen, ein blosses Hirngespinnst. Man hat sich darüber gewundert, und bedeutende Männer, wie Schopenhauer und K. Fischer haben Kants Polemik für ungerecht gehalten, weil Kants Idealismus dem des Berkeley zum Verwechseln ähnlich sehe, und beide in der Hauptsache in letzter Linie übereinstimmten; ja Ed. v. Hartmann scheut sich nicht, Kant des absoluten Illusionismus zu beschuldigen. Man vergisst eben, dass der „rezipierte Idealismus“, wie Kant den aus der modernen Philosophie hervorgegangenen und in Berkeley verkörperten Idealismus nennt, sich gerade in der Hauptsache vom Kantischen unterscheidet, dass er die ganze Welt für blosse Vorstellung ohne allen realen, objektiven Grund, für Schein und sogar Illusion erklärte, während der Kantische Idealismus zwar die ganze Sinnenwelt zur blossen Vorstellung degradierte, aber ihr einen objektiv-realen Hintergrund

[1]) Vgl. dazu den vortrefflichen Exkurs über Kant und Berkeley bei Vaihinger, Com. zu Kants Kr. d. r. V. II, 494—504.

und Untergrund, die Welt der Dinge an sich, gab. Darum erklärt einmal Kant selber, im Vergleich zum rezipierten und Berkeleyschen Idealismus sei sein transscendentaler und kritischer vielmehr Realismus zu nennen.[1]) Ihm war das Ding an sich eben das wirklich Reale, und die intelligible Welt der Noumena hatte ihm dieselbe Realität, wie dem Plato die Ideen und die Ideenwelt. In Kant erhebt sich also der platonische Idealismus gegen den modernen, bloss psychologischen und erkenntnistheoretischen Idealismus. Der letztere hat keinen metaphysischen Hintergrund, sondern bloss psychologischen; der platonische hat metaphysischen Hintergrund. Der bloss psychologische Idealismus der Modernen kann vor dem Illusionismus nicht schützen, und seine Scheinwelt lässt sich kaum von einer blossen Traumwelt unterscheiden. Der psychologische Idealismus kann die empirische Realität der Dinge nicht erklären. Die Dinge existieren für ihn in keiner Weise ausser der Vorstellung; sie sind eine blosse Vorstellungswelt. Der Kantische Idealismus setzt aber eine ewige Ideenwelt, die darum auch in jedem Zeitmoment die Sinne affizieren kann, weil sie auch ist, selbst wenn kein Sinneswesen da ist, und weil sie die Sinneswesen affiziert, sobald diese da sind. Darum giebt Kant so oft als Unterschied zwischen seinem und Berkeleys Idealismus das an: Berkeley mache die Welt zum blossen, lauteren Schein; ihm dagegen sei sie Erscheinung, nämlich Erscheinung der Dinge an sich, durch welche die Sinnlichkeit affiziert und zur Bildung einer Vorstellungswelt veranlasst werde. Mit dem „Ding an sich“ ist es also Kant vollkommener Ernst; es ist ihm der metaphysische Hintergrund, durch welchen allein ihm der moderne, erkenntnistheoretische Idealismus haltbar und annehmbar wird. Ohne ihn wäre ihm der Idealismus nichts, als purer Skeptizismus und Illusionismus.

Kant ist also wirklich der Erneurer des Platonismus in der modernen Philosophie. Denn sein Idealismus ist im platonischen Sinne Realismus, während der moderne bloss „psychologische“ Idealismus eigentlich Nominalismus ist. Also der Metaphysiker Kant ist entschieden Platoniker: die Welt der Vorstellung ist die Erscheinung der intelligiblen Welt, der ewigseienden Welt; und

---

[1]) Wie die Scholastiker seiner Zeit ihren Idealismus auch Realismus genannt hatten. Siehe die Stelle bei Vaihinger, Comentar II, S. 501, Anmerkung.

die sinnliche, wahrnehmbare Welt ist die im Menschengeist von den intelligiblen Dingen gewirkte Vorstellungswelt. Das Ding an sich, das seiner Natur nach rein intelligibel, ausser Raum und Zeit und für uns absolut unerkennbar ist, giebt sich im Geist eines intelligenten Wesens eine Wirklichkeit je nach der Stufe der Intelligenz dieses Wesens. Darum verwirklicht es sich in den Menschengeistern nicht wie es ist, sondern wie ihre Intelligenz ist, und diese ist eine mit den Anschauungsformen von Zeit und Raum und den Verstandeskategorien ausgestattete Intelligenz. Die intelligiblen Dinge an sich sind die Formen, die sich wirksam im Menschengeist ausprägen, aber nicht wie sie an sich sind, sondern nur so, wie es Sinnlichkeit und Verstand des Menschen gestatten. Unsere Vorstellungen der Dinge repräsentieren also die wirkenden Dinge an sich, sind aber nicht mit ihnen identisch oder gleich. Wie alles Gewirkte nach Massgabe und Norm des Wirkenden gewirkt ist, so sind unsere Vorstellungen zwar nach Mass und Norm der Dinge an sich gewirkt, und insofern können die Dinge an sich die Musterbilder unserer Vorstellungen heissen; und unsere Vorstellungen die Nachbilder, Abbilder, Ähnlichkeiten der Dinge an sich; aber diese Ähnlichkeit ist nur eine repräsentative, symbolische, keine materiale, sondern nur formale, d. h. unsere Vorstellungen sind ihrem Inhalt nach, also material, ganz anders als die Dinge an sich, aber der Norm und dem Mass nach, als formal, giebt sich das Ding an sich darin kund, denn je nachdem Norm und Mass des Dinges an sich verschieden sind, sind auch unsere Vorstellungen verschieden. Das Ding an sich ist in unserer Vorstellung nicht in seiner Art und Weise, sondern in unserer Art und Weise, aber doch so, dass unsere Vorstellungsweise vom Ding an sich normiert und modifiziert wird. Und eben darum, weil unsere Vorstellungen wirklich von Dingen an sich gewirkt, formiert, normiert und modifiziert werden, darum sind sie nicht lauter Schein, sondern Erscheinung, und unsere Vorstellungen haben empirische Realität, weil sie wirkliche Wirkungen wirklicher Dinge, nicht vorgespiegelte Wirkungen unserer subjektiven Einbildungskraft oder mystische Wirkungen eines Gottes sind.

Wir sehen, das Verständnis Kants betreffs der Dinge an sich und ihres Verhältnisses zur Sinnenwelt wird uns erst erschlossen, wenn wir Kant platonisch auslegen. Der Metaphysiker Kant ist auch in dieser Hinsicht durchaus Platoniker.

Aber indem Kant den erkenntnistheoretischen und psychologischen Idealismus durch die Ideenlehre oder Lehre vom Ding an sich berichtigt, ergänzt und auf soliden Boden stellt, so dass er nicht mehr Illusionismus und Skeptizismus ist, hat er auch dem Platonismus zu einem bedeutenden Fortschritt verholfen. Er hat ihn von der rätselhaften Materie befreit. Die Ideen verwirklichen sich nicht in einer ganz und gar unerkennbaren, nichtseienden und nie für sich existierenden Materie, und die Dinge haben ihre reale Existenz nicht durch ein Etwas, das selbst nichts ist, und auch nicht durch ein Nichts, das ein Etwas wird. Wir wissen es jetzt gewiss: die Materie ist nur sinnliche Vorstellung. Die Realität der Dinge an sich kann uns nicht anders erscheinen, als unter der Vorstellung der Materialität der Dinge. Unsere sinnliche Anschauung muss alles Wirkliche in Raum und Zeit versetzen, und darum müssen wir Alles, was in Raum und Zeit ist, für wirklich halten, und nichts können wir für wirklich halten, was kein Dasein in Raum und Zeit hat und sich uns nicht räumlich-zeitlich kund giebt. Für unsere Sinne sind darum die Erscheinungsdinge materiell und für unsern Verstand substanziell. Materie und Substanz sind nichts objektiv Wirkliches, sondern nur unsere Vorstellungen, aber sie repräsentieren uns Realitäten, nämlich die ausser Raum und Zeit befindlichen Dinge an sich, deren Wirkung sich uns eben in den Vorstellungen der Materie und Substanz kund geben. Je stärker uns ein Ding an sich affiziert, um so substanzieller und materieller erscheint es uns, und für um so wirklicher halten wir seine Vorstellung. Darum halten wir überhaupt nichts für wirklich, was uns nicht materiell und substanziell erscheint. Die Realität eines Dinges hängt für uns mit Recht von der materiellen Substanzialität seiner Erscheinung in unserer Vorstellung ab. Aber wir wissen recht gut, dass nicht dem Ding an sich, sondern nur unserer Vorstellung von ihm die Materialität und Substanzialität anhaftet.

Durch Kant ist also der Platonismus der Materie ledig geworden, die ihm so viel Not verursacht hatte. Die vor unsern Augen liegende Welt ist wirklich aus dem Nichts geworden, denn sie ist selber nichts als unsere Vorstellung, nichts wirklich Seiendes. Um diese sinnliche Welt zu schaffen, brauchte Gott nicht erst noch eine Materie zu schaffen als Stoff für die Verwirklichung der Ideen, eine Materie, die doch selber nichts ist. Aber diese sinnliche Vorstellungswelt, die so, wie wir sie uns vorstellen,

ausserhalb unserer Vorstellung gar nicht existiert, ist doch nicht blosser Schein und pure Illusion, sondern deutet auf eine wahre und wirkliche Welt, sie repräsentiert und symbolisiert uns diese hohe, hehre, ewige Welt der Dinge an sich; sie ist ihre Wirkung in unserem Geist, der, von den Dingen an sich wirksam affiziert, genötigt ist, sich nach Mass und Norm und Modus und Form der Dinge an sich diese Vorstellungswelt zu bilden, weil er selbst ein in Zeit und Raum vorstellendes und durch Kategorieen denkendes Wesen ist.

Jetzt verstehen wir genau, wie Kant es meint, wenn er sagt, Gott sei nicht der Schöpfer von Erscheinungen; er sei der Schöpfer der intelligiblen Welt. Durch Gottes Willen und Kraft sind die Ideen, die Dinge an sich, so wirksam gemacht und mit solchen Kräften ausgestattet, dass sie unsern Geist so zu affizieren vermögen, dass er zur Produktion einer solchen in Raum und Zeit erscheinenden, nach festen Gesetzen und Normen eingerichteten Vorstellungswelt veranlasst und genötigt ist. Jeder Mensch ist der Schöpfer seiner Vorstellungswelt, aber doch haben alle Menschen zugleich eine gemeinsame Vorstellungswelt von für Alle gleicher, empirischer Realität, weil Alle durch ein und dieselbe intelligible Welt von Dingen an sich nach denselben Massen und Normen, Formen und Weisen, Gesetzen und Ordnungen zur Bildung ihrer Vorstellungswelt genötigt sind.

Der Mensch selbst ist zwar seiner sinnlich-materiellen Erscheinung und seinem äusseren Dasein nach nur ein Produkt seiner und seiner Mitmenschen Vorstellung; aber der Mensch ist seiner denkenden Intelligenz nach zugleich Ding an sich, und sein Schöpfer hat sein intelligibles Wesen so ausgestattet, so eingerichtet und organisiert, dass es von allen andern intelligiblen Wesen unter Umständen affiziert werden kann, und dass diese Affektionen ihm dann in räumlich-zeitlichen Vorstellungen kund und offenbar werden. Und wenn durch diese Affektionen im Geist des Menschen schon eine so wunderbar gesetzmässige, wohlgeordnete, harmonische, zweckmässige Vorstellungswelt von so überwältigender Ordnung und Zweckmässigkeit und entzückender Schönheit hervorgerufen wird, wie viel schöner, erhabener, zweckvoller und majestätischer muss die Welt der Dinge an sich sein, und wie unausdenkbar und unaussprechbar vollkommen, schön und gut muss der Inhaber dieser Ideenwelt und Schöpfer dieser wirksamen Dinge an sich sein! Was wir von den Dingen an sich und von ihrem Schöpfer aus-

sagen, kann nur symbolisch gemeint sein und nur nach Analogie mit sinnlich Erscheinendem ausgesagt werden. Würden wir irgend eine Aussage über Gott für ihm zukommend und für zutreffend halten, so wäre dies eine Anthropomorphisierung der göttlichen Idee.

So ist Kant durch und durch theistischer Platoniker, denn seine Lehre vom Ding an sich und von der intelligiblen Welt und vom intelligiblen Menschen findet, wie bei Plato und allen wahren Platonikern ihren Abschluss, ihre erste Ursache und letzten Grund in der Lehre von Gott, dem ens realissimum, perfectissimum, summum bonum, der „durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur“, d. h. der intelligiblen Welt und Natur ist.

Kants ganze Metaphysik beruht also auf dem Theismus. Nehmen wir den Theismus daraus weg, so stürzt das ganze Gebäude in sich zusammen. Darum war auch Kant so überaus empfindlich, wenn man seinen Theismus nicht gelten liess oder ihn gar des Pantheismus bezichtigte. Sein Theismus war aufs innigste mit seinem Platonismus verwachsen. Nicht bloss hatte Kant subjektiv durchaus keine pantheistischen Neigungen und Tendenzen; im Gegenteil alles, was nur im mindesten an Pantheismus anklang, war ihm unsympathisch und widerwärtig, sondern sein System ist objektiv durchaus auf den Theismus erbaut; und dieser ist geradezu das Alles tragende Fundament seiner Metaphysik. Kant hatte das Bewusstsein, dass, wer seinen Theismus angreife, seine ganze Metaphysik umstürze, und seine ganze, auf metaphysisch-rationellen Glauben an Gott gegründete Gesinnung antaste. Man thut nicht nur Kant persönlich und subjektiv Unrecht, wenn man ihm pantheistische Neigungen zuschreibt, sondern man misskennt den innersten, metaphysischen Kern seiner ganzen Philosophie, wenn man sie pantheistisch auslegt oder ihr Pantheismus irgend welcher Art unterschiebt. Wer den Platoniker in Kant anerkennt, muss auch den Theisten in ihm und den Theismus in seiner Philosophie anerkennen.

VI. Kants theistische Moral.

Gar noch Kants Lehre von der praktischen Vernunft, seine Moral, pantheistisch umdeuten zu wollen, ist der Gipfel aller Unvernunft, Konfusion und Misskennung der Kantischen Philosophie.

Bisher galt als unzweifelhaft, dass ein System, in dem der Begriff des Endzweckes vorkomme, auch auf eine intelligente Ursache, auf einen Urheber des Zweckes zurückgreifen müsse; und faktisch haben bisher deswegen alle pantheistischen, wie materialistischen Systeme aller Zeiten alle Zwecke ausgemerzt; sie vertragen sich nicht mit dem System. Zwecke passen einzig und allein zum Theismus. Die Verlegenheitsausrede, es könne Zwecke geben ohne intelligenten Urheber derselben, hat nirgend in der Welt Anklang und Glauben gefunden. Weil also der Pantheismus die bewusste, zwecksetzende Intelligenz von seinem Gottesbegriff ausschliessen muss, wenn Gott und Welt ein und dasselbe Wesen sein sollen, so darf er in der Welt auch keine Zwecke, sondern nur notwendig blindwirkende Ursachen annehmen. Der Begriff des Endzwecks steht im Widerspruch mit allem Pantheismus, und dies eben ist der Grund, dass in keinem pantheistischen System Zwecke vorkommen. Gleichwohl schreibt Fleischer in seiner gedankenlosen philosophischen Naivität: „Mit dem Begriff des Endzwecks verlässt denn auch Kant gänzlich das Gestade des subjektiven Denkens, um mit geschwelltem Segel in den Ozean der pantheistischen Weltanschauung zu steuern“. Warum? Weil Endzwecke „im Reich der Vernunft als dem Unbedingten“ liegen. Wo aber Vernunft, das Unbedingte, ist, da ist für Dr. Fleischer Pantheismus!

Eine Ethik, welche die Begriffe Imperativ, Gebot, Pflicht aufstellt, muss logischer Weise auf theistischer Grundlage ruhen, denn nur zu einem persönlichen Wesen kann ein persönliches Wesen im Verhältnis der Pflicht stehen; und wie Befehle und Gebote nur an Personwesen ergehen können, so setzen sie auch eine gesetzgebende, befehlende, verpflichtende Person voraus. Darum haben wiederum alle pantheistischen Systeme diese Begriffe ausgemerzt; sie kennen keine imperative Moral. Wenn Gott und Welt identisch sind, wie könnte er und warum brauchte er den Weltwesen etwas zu befehlen oder ihnen als Pflicht aufzulegen? Aber für Fleischer ist gerade der kategorische Imperativ Kants das deutlichste Zeichen seiner pantheistischen Denkart! Warum? „Das kategorische Soll strebt jederzeit das Alleinswerden des endlichen Willens mit dem unbedingten moralischen Weltvernunftwillen als dem Endzweck alles Seins an.“ Alleinswerden und Weltvernunftwillen sind aber pantheistische Ideen nach Fleischer, also „damit ergiebt sich von selbst, dass überhaupt die gesamte

Ethik Kants zusammenstürzt, wenn ihr das für gewöhnlich verborgene pantheistische Fundament entzogen wird.“ Also wo von allgemeiner Weltvernunft, allgemeinem Vernunftgesetz die Rede ist, da ist allemal Pantheismus! Kein System, das nicht den Verdacht des Pantheismus sich zuziehen will, darf von Vernunft, allgemeiner Weltvernunft, Vernunftgesetzen, Vernunftwillen reden! Nur ein System, das aller Vernunft bar ist, beruht nicht auf Pantheismus!

Wir fragen, wie hätte denn Kants Moral beschaffen sein müssen, um nicht pantheistisch missdeutet zu werden? Statt aller Widerlegung dieser Missdeutung, die ihren Grund in der Konfusion der Begriffe „Vernunft“ und „Pantheismus“ hat, wollen wir Kant selber hören, der in seinen Vorlesungen über Metaphysik gerade das Umgekehrte und Entgegengesetzte zeigt, nämlich dass seine Ethik, die ihm die allein mögliche und wahre Ethik ist, den einzig möglichen, festen und sicheren Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes biete, weil die ganze Ethik auf dem metaphysischen Grund des Theismus erbaut sei und ohne ihn nicht bestehen könnte.

Kant sagt also (Heinze, S. 710 f.): „Das [dogmatisch-praktische] Argument dient dazu, uns zu zeigen, dass unser Glaube den Prinzipien der reinen, praktischen Vernunft gemäss ist. Glauben heisst die Voraussetzung, dass ein Gott ist. Dieser Beweis läuft darauf hinaus: wir sollen beweisen, dass wir an Gott als summum bonum einen Glauben haben. Die Idee des höchsten Guts im Menschen ist praktisch . . . als Sittengebot . . . Das höchste Gut besteht aus zwei Elementen: 1. Übereinstimmung des vernünftigen Wesens mit dem moralischem Gesetz; 2. Übereinstimmung der Gesetze der Natur mit der Glückseligkeit des Menschen. Sittlichkeit und Glückseligkeit machen das höchste Gut aus. Dem moralischen Gesetz angemessen zu sein, haben wir in unserer Gewalt. Aber in Ansehung der Glückseligkeit sie zu erreichen, sie in dem Mass über andere zu verbreiten, als sie es verdienen, — das Vermögen hat kein einziges Weltwesen. Sobald wir nun zur Beförderung des summi boni mundani streben, so müssen wir doch die Bedingung annehmen, unter der wir es erreichen können und dies ist die Existenz eines ausserweltlichen moralischen Wesens. Ist ein höchstes Gut erreichbar und nicht bloss Chimäre, so muss ich einen Gott annehmen. Dieses Wesen muss moralisch sein und zugleich die ganze Welt in seiner Gewalt

haben, alle eventus so zu regieren, dass sie zusammenstimmen müssen. Dieses Wesen ist zugleich Naturgesetzgeber, Weltherrscher, d. h. Ursache alles physischen Guts.“ Kant spricht hier ganz unzweifelhaft aus, dass seine Moral durch und durch auf einem reinen und strikten Theismus beruht und ohne solche metaphysische Grundlage gar nicht bestehen kann. Der Theismus ist ihre einzige Grundlage; eine theistischere Moral, als die Kantische, lässt sich gar nicht ausdenken. Wenn diese nicht theistisch ist, wie müsste denn eine theistische Moral beschaffen sein? fragen wir noch einmal. Sie setzt einen moralischen Gesetzgeber voraus; sie setzt einen sittlichen Weltzweck; sie gebietet kategorisch, legt persönliche Pflichten auf, sie fordert ein Wesen, das unbedingte Intelligenz und unbedingte Macht besitzt, um Tugend und Glückseligkeit in der Welt in einem ewigen Leben auszugleichen; sie ist das Widerspiel aller pantheistischen Moral, in welcher auch nicht ein einziger dieser Begriffe und Gedankengänge vorkommen darf. Wie thöricht, bloss darum, weil auch darin die Begriffe Vernunft, Vernunftwille, Vernunftzweck vorkommen, ihr Pantheismus unterzuschieben! Als ob in einer theistischen Moral keine Vernunft dürfe geltend gemacht werden!

Also nicht bloss persönlich und seiner individuellen Gesinnung nach denkt Kant theistisch, sondern auch seinem ganzen System, seiner theoretischen und praktischen Philosophie liegt ein strikter und ausgeprägter metaphysischer Theismus zu Grunde, ohne den diese ganze Philosophie als System und als allgemeine Weltanschauung gar nicht verstanden werden kann.

VII. Quelle der metaphysischen Grundbbegriffe Kants.

Aber der Schlussstein unserer ganzen Argumentation fehlt noch. Es ist die Beantwortung der Frage: Wie kommt denn Kant zu dieser seiner Metaphysik, welche durch und durch Theismus, Ideenlehre, Platonismus ist? Er hat sie doch weder von Plato selbst, noch von Augustin und den Christlichen Kirchenvätern, weder von den mittelalterlichen, noch von den neueren Scholastikern, noch weniger von Descartes oder Leibniz. Ist es nicht am Ende doch auch eine Unterschiebung und Täuschung, wenn wir metaphysisch-christlichen Theismus, christlichen Idealismus, christlichen Platonismus ihm zuschreiben? Was haben wir für eine Garantie, dass die aufgezeigten Ähnlichkeiten und Gleichheiten nicht auch

nur zufällige, zurechtgemachte sind? Völlig sicher und gewiss wäre Kants Platonismus und Theismus erst dann, wenn wir die Quelle konstatieren könnten, aus der beides Kant zugeflossen ist.

Aber diese können wir klar und deutlich aufzeigen.

Die Quelle zu Kants platonisch-christlich-theistischer Metaphysik liegt in Malebranche, dem französischen Oratorianer. Nicht dass die Systeme beider Philosophen die geringste Ähnlichkeit mit einander hätten! Kant hat sein System überhaupt aus keinem andern geschöpft. Es ist das originale Produkt seines eignen Geistes. Aber die platonischen Begriffe, mit denen er operiert, hat er bei Malebranche kennen gelernt. Diese alten historisch gewordenen Begriffe, die den Stempel des platonischen Geistes an sich tragen, hat Malebranche zum Bau seines eigenartigen Systems verwendet. Von ihm lernte sie Kant kennen und benutzte sie zu einem nicht weniger eigenartigen System. Sein dem Plato kongenialer Geist verwendete sie aber mehr im ursprünglichen, platonischen Sinn als Malebranche. Wie wenig Kant ein blosser Nachahmer Platos ist, noch weniger ist er ein Nachahmer Malebranches. Kant ist, so dürfen wir füglich sagen, durch Malebranche nur auf diese Begriffe aufmerksam geworden und hat sie bei ihm nicht einmal in ihrer Lauterkeit und Reinheit vorgefunden.

Zum Beweise, dass Malebranche für Kant die Brücke zu Plato war, führen wir folgende Thatsachen an:

1. Malebranche mit seinen Genossen im Oratorium bevorzugte die platonisch-augustinische Philosophie. Gegenüber den aristotelisch-thomistischen Jesuiten waren die Oratorianer Platoniker und Augustiner, wie die Theologie von Port-Royal, aber zugleich Anhänger der modernen Philosophie, die Descartes begründet hatte. Unter all diesen modernen Platonikern ist Malebranche der einzige, welcher ein eigenes System aufgestellt hat, das in der modernen Philosophie einen Platz behaupten konnte. Kant erwähnt ihn des Öftern, aber ohne seiner Philosophie besondere Bedeutung beizulegen.

2. Bei Malebranche findet sich die metaphysische Theorie Platos und Augustins, dass Gott der Urheber und Schöpfer und der einzige Inhaber der Ideen sei. Dies ist nun auch ein Grundsatz der Kantischen Metaphysik, obgleich Kant ganz andre Schlüsse daraus zieht, als Malebranche.

3. Malebranche lehrt mit allen Platonikern, dass wir durch die Ideen die sinnlichen Dinge erkennen. Aber er hat diesen Gedanken dahin umgedeutet, dass, weil die Ideen einzig in Gott sein können, wir alle Dinge durch die Ideen auch nur in Gott sehen könnten. Aber bei Malebranche sah Kant, dass die Lehre von den Ideen sowohl erkenntnistheoretisch, als auch metaphysisch noch brauchbar sei, und er wandte sie dann ohne den mystischen Beigeschmack viel natürlicher und ungezwungener an, als wie Malebranche es gethan hatte.

4. Malebranche ist es, der öfters im III. Buch seiner Recherche de la vérité auch den alten Ausdruck „Archetyp" anwendet und er ist der einzige Philosoph der modernen Zeit, der diesen Begriff verwenden kann. Kant kann ihn nur bei ihm kennen gelernt haben. Beide wenden ihn an, um das ursprüngliche Verhältnis Gottes zur Ideenwelt und derivativer Weise zu den Sinnesdingen zu bezeichnen.

5. Malebranche ist es, der den Begriff „chose en soi-même" und „choses en elles-mêmes" in die Philosophie einführte. Er sagt, dass wir nicht die Dinge an sich selbst oder in sich selbst sehen können. „Enfin on connaît par conjecture les choses qui sont différentes de soi, et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par les idées, comme lors qu'on pense à certaines choses, sont semblables à quelques autres que l'on connaît." Bei Malebranche ist aber der Gegensatz davon, dass wir nicht die Dinge an sich oder die Dinge in sich selbst erkennen, der, dass Gott allein es sei, den wir par lui-même erkennen, car il n'y a que lui seul, qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Auch ist M. der Ansicht, dass die Seele durch ihr Bewusstsein (conscience) und durch den innern Sinn (sentiment intérieur) zwar manches von sich erkennen könne, mais il ne peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. Die Dinge ausser uns erkennen wir nur durch Vermutung: il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissons par conscience.

Nach Kant hat auch Gott allein eine intellektuelle Anschauung aller Dinge an sich, oder wie die Dinge in sich selber sind. Aber dass wir die Dinge nicht an sich selber erkennen können, wird von Kant ganz anders, als wie von Malebranche begründet. Nach

diesem ist die Erkenntnis der Dinge an sich für uns unmöglich, weil körperliche Dinge mit unsrem Geist nichts zu schaffen haben, weil eben Denken und Ausdehnung absolut verschieden sind. Nach Kant aber ist es uns versagt, die Dinge an sich zu erkennen, weil „unser Gemüt“ so eingerichtet ist, dass wir die Dinge nur in den Anschauungsformen von Raum und Zeit auffassen und nur eine sinnliche Vorstellung von ihnen empfangen können. Nach Malebranche haben die Dinge an sich selbst mit unsrer Erkenntnis überhaupt gar nichts zu thun; sie wirken nicht auf uns ein, sondern wir sehen ihre Ideen in Gott. Nach Kant aber haben die Dinge an sich eine grosse Bedeutung für unser Erkennen. Zwar erkennen wir gar nicht das Mindeste von ihnen, sie bleiben uns ewig unbekannt, aber sie wirken auf die Rezeptivität unsres Gemütes und veranlassen unsre Sinnlichkeit zur Bildung sinnlicher Vorstellungen, welche der Verstand als sinnliche Gegenstände mittelst der Kategorien denkt.

Nur in dem kommen Kant und Malebranche überein, dass die Dinge an sich nicht die Objekte unsrer Erkenntnis sein können. Aber von Malebranche her ist Kant der Ausdruck „Ding an sich“ geläufig worden.

6. Geradezu verhängnisvoll ist aber für Kant noch ein Gedanke geworden, den er bei Malebranche kennen lernte und den er öfter in seinen Vorlesungen über Metaphysik anführt. Es ist der Satz: „Toutes les idées particulières que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l’ idée du Créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.“ „Tous les idées particulières ne sont que des participations de l’ idée générale de l’ infini: de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l’ être divin.“

Es ist ein echt platonisch-augustinischer Gedanke, dass alle Ideen zusammen die Intelligenz Gottes ausmachen, dass jede einzelne Idee nur ein Teilstück gleichsam, eine Einschränkung der allgemeinen, uneingeschränkten Idee ist, dass alle Ideen ihr Sein und Wesen von der Intelligenz Gottes haben und nur durch Teilnahme an der göttlichen Intelligenz das sind, was sie sind. Darin eben wurzelt die Würde, Macht und Kraft der Ideen, denn il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité qui seule n’est intelligible ou capable de nous

éclairer que par ce qu'elle seule peut affecter les intelligences. Insinuavit nobis Christus, dit Saint Augustin, animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsa substantia Dei. Dieser Gedanke gehört wesentlich mit zur platonisch-augustinischen Immanenzlehre des christlichen Theismus. Weil aber schon zu Kants Zeiten besonders in der deutschen protestantischen Theologie der einseitigste und bornierteste Supranaturalismus in schroffster Weise zur Herrschaft gekommen war, ein spezifisches Erzeugnis der Theologie des 18. Jahrhunderts, und weil man aus diesem Grunde von der Immanenzlehre nichts mehr wissen wollte, und sie fälschlich als wesentliches Merkmal des Pantheismus ansah, so ist dieser Gedanke nun die Ursache geworden, dass man schon zu Kants Zeiten und heute, wo dieser blöde Supranaturalismus immer noch für Christentum gilt, aufs neue Kant des Pantheismus beschuldigt. Aber etwas ganz Andres wäre viel besser am Platz. In Wahrheit gilt es, den starren, steifen und verknöcherten Supranaturalismus aus der Theologie zu entfernen und die Immanenzlehre wieder in das christliche Gottesbewusstsein einzuführen, wohin sie gehört ihrem Ursprung und ihrer ganzen Entwicklung nach, denn schon das Wort ist eine Erfindung der christlichen Spekulation. Die Immanenzlehre hat, wie oben nachgewiesen, eigentlich gar nichts mit dem Pantheismus zu schaffen, denn dieser lehrt gar nicht im eigentlichen Wortsinn die Immanenz Gottes in der Welt, sondern die Identität Gottes und der Welt. Es ist Begriffsverwirrung, Immanenzlehre und Pantheismus zu identifizieren.

Wenn also Kant lehrt, Gott sei der Inbegriff aller Begriffe, der Grund und Urheber der Ideenwelt und alle Ideen seien nur Limitationen der göttlichen Idee, so muss dies ehrlicher Weise platonisch-augustinisch-theistisch ausgelegt werden, nicht spinozistisch, denn Kant war keineswegs darum gewillt oder gar dadurch genötigt, auch Gott und die Welt für ein und dasselbe Wesen zu erklären.

Ganz anders liegt die Sache bei Malebranche.

Er ist nicht wegen seiner Ideenlehre des Pantheismus beschuldigt worden, denn nach dieser Seite hin war er durch Zitate aus Augustin und der Bibel gedeckt. Aber andre Lehren, die er damit in Parallele stellte, haben allerdings eine pantheistische Konsequenz, so dass seine ergebensten Freunde und pietätsvollsten Schüler nicht umhin konnten, den Pantheismus jener Lehren aufzudecken.

Malebranche lehrte nämlich, die Körper seien nur Limitationen der allgemeinen unendlichen Ausdehnung; Gott aber sei die intelligible Ausdehnung, in der darum auch intelligibler Weise die Ideen aller Körper enthalten seien. Wie die wirklichen Körper im wirklichen Raum sind, so sind die Ideen der Körper im intelligiblen Raum, der Gott ist. „Gott ist durch seine Gegenwart so eng mit unsern Seelen vereinigt, dass man sagen kann, er ist der Ort der Geister, ganz ebenso wie der Raum der Ort der Körper. Gott ist die intelligible Welt oder der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper." Ganz richtig folgerte man daraus, dass demnach zwischen Gott und Welt kein andrer Unterschied übrig bleibe, als zwischen der intelligiblen und der wirklichen Ausdehnung. Sein Schüler de Meiran schrieb ihm daher ganz folgerichtig: „Ehrwürdiger Vater! Ihre Unterscheidung der intelligiblen und geschaffenen Ausdehnung dient nur dazu, die wahren Ideen der Dinge zu verwirren. Was sie intelligible Ausdehnung nennen, ist nach allen ihr zugeschriebenen Beschaffenheiten die Ausdehnung selbst (l' étendue proprement dite); was Sie geschaffene Ausdehnung nennen, verhält sich zur intelligiblen, wie die Modification zur Substanz." Das heisst, fügt Kuno Fischer[1]) hinzu, kurz gesagt: Malebranches Lehre, richtig verstanden, ist die Lehre Spinozas.

Von allem dem findet sich bei Kant keine Spur. Der Raum, in dem die Körper sind, ist ihm gar nichts, kein Ding und kein Ding an sich, nicht einmal ein Begriff, noch weniger eine Idee, sondern ganz und gar nur Anschauungsform unsres Gemütes; und wenn wir zwischen wirklichem und intelligiblem Raum unterscheiden wollen, so kann unter ersterem nur der von unsern Augen geschaute Raum verstanden werden, und unter dem letzteren nur die davon abstrahierte Vorstellung des geometrischen Raumes. Körper sind überhaupt nichts als unsere Anschauungen, und unser Verstand schiebt ihnen, zum Behuf sie denken zu können, die Kategorie der Substanz unter, so dass wir die angeschauten Körper als Modificationen der gedachten Substanzkategorie auffassen können. Diese Kantische Auffassung der Körper und des Raumes riecht aber auch gar nicht weder nach Malebranche noch nach Spinoza!

Kant hat also wohl gewusst, welche Ausdrücke er Malebranche entnehmen darf und welche nicht. Aller mit seinem System nicht

---

[1]) Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie I, 2. Tl. S. 84 3. Aufl. 1880.

harmonierender, aller zu Spinoza hinleitender Ausdrücke enthält er sich.

Wir haben also nachgewiesen, dass Kant eine Anzahl solcher metaphysischer Gedankenformen, die der platonisch-augustinisch-theistischen Denkweise charakteristisch sind, durch Malebranche und nur durch ihn zugeflossen sind, von denen er auch in ganz platonisch-augustinisch-theistischer Weise Gebrauch macht.

Der Platonismus und Theismus Kants ist also hiermit materiell und formell aufgezeigt und nachgewiesen.

Diese platonisch-theistische Metaphysik ist die Unterströmung des philosophischen Systems Kants. Sie gehört nicht selbst zum System, denn das soll Philosophie als Wissenschaft sein, während alle Metaphysik nur vernünftelnder Glaube ist. Aber gerade weil die Philosophie nichts anders als Wissenschaft sein soll, kann sie die dem Menschengeist wichtigsten, wertvollsten, grössten und schwierigsten Probleme, die alle jenseits des auf Erfahrung begründeten Wissens liegen, nicht lösen. Giebt nun aber die Spekulation der Metaphysik uns eine solche Lösung dieser Probleme an die Hand, die unserem philosophischen Wissen nicht widerstreitet, sondern mit ihm harmoniert, dann wird unser Glaube gefestigt, dass die metaphysische Problemlösung richtig sei, und dass die Ideale, welche diese Metaphysik unserem Willen und unserer praktischen Vernunft bietet, wirklich erstrebenswert seien. Kant war aufs festeste und innigste überzeugt, dass sein platonisch-metaphysischer Theismus mit seiner wissenschaftlichen Philosophie in vollstem Einklang stehe, darum liess er ihn als wertvolle Unterströmung oft genug auch im System bis an die Oberfläche treten.

Diesen Theismus nun in Pantheismus umdeuten und verkehren zu wollen, heisst nicht bloss, die ganze Metaphysik Kants zerstören, sondern dadurch wird auch das ganze philosophische System Kants, das theoretische nicht minder wie das praktische, in die grösste Verwirrung gebracht, denn dann weiss man in der theoretischen mit der Kantischen Lehre vom Ding an sich und in der praktischen mit dem kategorischen Imperativ und der intelligiblen Freiheit nichts mehr anzufangen, sondern muss dem Kantischen System diese integrierenden Glieder ausbrechen. Fichte hat das mit dem Ding an sich, Schopenhauer mit dem kategorischen Imperativ gethan, weil beide eine andere Metaphysik, eine pantheistische und atheistische, ihren Systemen zu Grunde legten.

Nur die nachgewiesen theistische Metaphysik, die Kant gelehrt hat, passt zu seinem System.

Damit ist über den allgemeinen oder dauernden Wert und Wahrheitsgehalt dieser Metaphysik noch gar nichts gesagt, sondern nur ihr Wert und ihre Bedeutung für Kant und Kants Philosophie ist damit ausgesprochen. Kant hat seine metaphysischen Gedanken immer für theistisch gehalten; sie als im Grund für pantheistisch erklären, heisst Kant persönlich Urteil und Einsicht in sein eignes Denken absprechen, aber schlimmer noch ist, dass dadurch Kants Philosophie aufs ärgste benachteiligt wird. Denn nur durch den theistischen Untergrund bleiben seine Erkenntnistheorie mit seiner theoretischen und praktischen Philosophie zur Einheit verbunden.

Daher drängt sich zum Schluss die Frage auf: cui bono? Was soll denn damit für ein Zweck erreicht werden, Kant pantheistisch umzudeuten? Dass Kants Philosophie selber dadurch nicht die geringste Förderung erfährt, ist nachgewiesen. Nicht einmal eine klarere Einsicht in diese Philosophie wird dadurch gewonnen? Oder soll dadurch dem Pantheismus wieder auf die Beine geholfen werden? Das wäre in unserer Zeit ganz übel angebracht. Unsere Zeit drängt auf ganz andere Ziele hin. Vom unfassbar Einen und unendlich Allgemeinen, dem ungeheuern Unbewussten, diesem unbewussten Ungeheuer, will unser Geschlecht nichts mehr wissen, weil dadurch die Welt nur zum sinnlosen Spiel blinder Notwendigkeit wird, zum ewig sich drehenden Rad, in dessen Speichen eingeflochten das elende Geschlecht der Menschen nutzlos und ziellos umhergeschleudert wird. Es will entweder gar keinen Gott, ni Dieu, ni maître, um sich in seiner Welt nach eignem Belieben schrankenlos in eigner Kraft einrichten zu können, damit das individuelle Ich im Kampf ums Dasein sich seinen Platz erobern und als alleiniger Herr der Natur der Welt seine persönlich-individuellen Gesetze vorschreibe, — oder es will einen persönlichen Gott, der das Leben selber ist und sich persönlich lebendig erweist in machtvoller That; nicht das überlebte Ideal eines Gottes, der nur dann und wann einmal durch seltsame Wunder von oben herunter ins Leben eingreift, sonst aber nur durch Geschenk und Opfer sich bestechen lässt, damit er dem Bauern für Vieh und Kartoffeln, und dem Könige für gehorsame Unterthanen und volle Steuerkassen besorgt sei, sondern einen Gott, der sich im innersten Menschengeist als Herrn des Lebens manifestiert, den Einzelmenschen und sein Geschlecht über seine

Natur ins geistige Vernunftleben erhebt, damit die Auserwählten des Geschlechtes in übermenschlichem Wirken die ganze Menschenwelt in ein freies Reich göttlicher Liebe verklären und umgestalten, und also Gott, der ewige Geist, der Herr alles Seienden, in allen Persongeistern persönlich der Eine in Allen sei. Nach solchem Gott dürstet unser Geschlecht.

Darum hat auch Kant, um hundert Jahre seinem Geschlecht vorauseilend, wie ein Prophet, so ernst und so strenge am Abend seines Lebens in seiner letzten grossen Schrift gegen das bisherige Idol des mythischen Gottes und gegen allen Afterdienst in der Religion gekämpft, und sein allerletzter Gedankenflug ging noch dahin, in einem geplanten System transscendentaler Philosophie die immanente Manifestation des persönlichen Gottes im persönlichen Menschengeist darzulegen. Bald sind seit seinem Tode hundert Jahre verstrichen: wann wird Kants philosophisches Testament in seiner Bedeutung erkannt und wann wird es ausgeführt?

Die neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel.

Von Dr. Ernst Sänger.

Dank der ausserordentlich eifrigen und von seltener Gewissenhaftigkeit getragenen Bemühung Rudolf Reickes ist die Neue Kantausgabe im Juli um den dritten Band des Kantischen Briefwechsels bereichert worden. Über den ersten Band desselben ist KSt. V, 73—115, über den zweiten KSt. VI, 41—72, Bericht erstattet worden. Die nachfolgenden Zeilen wollen auf das Wichtige und Interessante hinweisen, was, abgesehen von dem schon aus der 2. Hartensteinschen Ausgabe Bekannten, der dritte Band uns bietet. Derselbe enthält den privaten Briefwechsel der Jahre 1795—1803 samt einigen undatierten und einer Reihe nachgetragener Briefe, ferner Kants öffentliche und handschriftliche Erklärungen samt seinem letzten Willen, ausserdem sechs von Kant gedichtete Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen und drei Gedichte, die Kant von seinen Zuhörern gewidmet sind, schliesslich zehn von Kant abgefasste Stammbuchverse und eine Auswahl des Kantischen amtlichen Schriftverkehrs. Der Band weist nicht ganz die gleiche Stärke auf wie die beiden ersten; die neunjährige Privatkorrespondenz, welche er veröffentlicht, ist also von erheblich geringerem Umfang (ca. 350 Seiten) als die bloss sechsjährige, aber über 500 Seiten umfassende des vorhergehenden Bandes. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: Kants Alter, seine andauernde Krankheit — diese beiden Dinge berührt er in den meisten seiner Briefe — und damit verbunden eine Abnahme seiner geistigen Kräfte, geboten von selbst eine allmähliche Beschränkung seines Briefverkehrs. Wir wissen bloss von zwei Briefen Kants aus dem Jahre 1801, ferner bloss von sechs aus dem Jahre 1802 und bloss von einem aus dem Jahre 1803. Aus demselben Grunde erklärt sich, dass Kants Briefe spätestens vom Jahre 1800 ab in wissenschaftlicher Hinsicht von keiner Bedeutung sind.

Bevor ich auf die eigentliche Privatkorrespondenz dieses Bandes eingehe, gebe ich kurz an, um was es sich in den wichtigsten nachgetragenen Briefen (865—881) handelt. Dieselben gehen bis in den Dezember 1772 zurück. In diese Zeit fällt eine kurze Mitteilung Wielands des damaligen Weimarischen Hofrates, welcher Kant „Nachrichten an das Publikum“ mit der Bitte, dieselben in weiten Kreisen bekannt zu machen, übersendet. Das 10. Exemplar soll Kant als Entschädigung für seine „Collecteur“-Dienste behalten (865). — Vom Sept. 1775 her datiert sich ein

Schreiben von H. Chr. Boie und Chr. W. Dohm. Die beiden aus der Litteraturgeschichte bekannten Männer haben die Absicht, unter dem Titel „Deutsches Museum" ein encyklopädisches Nationaljournal nach einem fehlgeschlagenen Versuche neu herauszugeben. Sie teilen im Überblick mit, welche Gegenstände das Journal, dessen Ziel sie in der Darbietung einer „unterhaltenden Gelehrsamkeit" sehen, behandeln soll, und ersuchen Kant um Mitarbeit an demselben (868). — Im Dez. 1777 gelangt an Kant ein geheimer Aufruf zum Eintritt in die „Deutsche Union der Zwei und Zwanziger". „Eine Gesellschaft von 22, theils Staatsmännern, theils öffentlichen Lehrern, theils Privatpersonen, hat sich bereits über einen seit anderthalb Jahren in Vorschlag gebrachten Plan vereinigt, welcher ihrem Bedünken nach ein untrügliches und durch keine menschliche Macht zu hinderndes Mittel enthält, die Aufklärung und Bildung der Menschheit zu befördern und alle bisherigen Hindernisse derselben nach und nach zu zerstören." Der Aufruf ist „An die Freunde der Vernunft, der Wahrheit und der Tugend" gerichtet (868). — Bemerkenswert ist Kants Brief an Abraham Jacob Penzel vom Aug. 1777 wegen einiger „ohne genaue Prüfung nur so dahin geworfener" Notizen über den Vorzug der Zahl 9 bei einzelnen Völkern. „Es scheint mir dass ein dem ersten Ansehen nach so unerheblicher Umstand als die Übereinstimmung einiger Völker in dem Vorzuge einer Zahl und der Zusammenhang derselben mit der ältesten astronomie einen ziemlichen Fingerzeig auf die erste Schule der Wissenschaften der alten nationen abgeben könne. Vielleicht hat auch die Uralte obzwar geheim gehaltene Erfindung mit 9 Ziffern u. einer 0 zu rechnen zum Ansehen der Zahl 9 viel beygetragen" (869). — Von speziell philosophischem Interesse ist ein Brief des Geh. Sekretärs Aug. Wilh. Rehberg (vgl. den beiderseitigen früheren Briefwechsel), der an dem der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. entnommenen Satze Kritik übt: „Mathematische Sätze werden aus der Anschauung und nicht aus dem Verstandesbegriffe gezogen" und dann Fragen aufwirft wie folgende: „Wie geht es zu, dass der Verstand bei der Erzeugung der Zahlen, welches ein reiner Actus seiner Spontaneität ist, an die synthetischen Sätze der Arithmetik und Algebra gebunden ist? Warum kann er, der Zahlen willkührlich hervorbringt, keine $\sqrt{2}$ in Zahlen denken? da ihn doch die Natur der Form der Sinnlichkeit nicht verhindert, so wie die Natur des Raumes ihn hindert gerade Linien zu denken, die gewissen krummen gleich wären" (877). — Die Reihe der nachgetragenen Briefe beschliesst der Anfang zu 566, einem Briefe des Tübinger Theologie-Professors Joh. Friedr. Flatt, der über einige Fragen der kritischen Philosophie um Aufklärung bittet.

Die eigentliche Privatkorrespondenz des dritten Bandes umfasst, wie bemerkt, die Jahre 1795—1803. Soweit die Briefe aus diesen Jahren an Kant gerichtet sind — das ist ja der bei weitem grössere Teil der gesammelten Briefe —, sind sie beredte Zeugen der unbegrenzten Achtung und Liebe, die Kant damals genossen hat. Sie stellen den lebenden Kant auf dem Höhepunkte seines Ruhmes dar. Kant ist für seine Zeit der Philosophenfürst geworden. Er wird umschmeichelt und verehrt. Verehrung wird ihm nicht bloss von seinen Schülern und seinen Kollegen gezollt, sondern in alle gebildeten Kreise ist sein Ruf gedrungen und hat

ihm dort treue Anhänger gewonnen. „Wie sehr Sie theuerster Herr Professor,“ so schreibt Jachmann, „von der Danziger Kaufmannschaft verehrt werden, das habe ich zu meiner grössten Freude erfahren. Jedermann wünschte Ihnen gefällig werden zu können“ (832). „Sie glauben nicht,“ so berichtet Conrad Stang aus Würzburg, „wie enthusiastisch Mädchen und Frauen für Ihr Sistem eingenommen sind, und wie allgemein diese wünschen, es zu kennen. Hier in Würzburg kömmt man in viele Frauenzimmergesellschaften, wo man sich beeifert, vor andern mehr Kenntniss Ihres Sistems zu zeigen, und wo es stets das Lieblingsgespräch ausmacht. Ja, was gewiss seltene Erscheinung ist, man hält sich nicht allein in den Schranken des praktischen Theiles, sondern wagt sich auch in das theoretische“ (680). Ein russischer Reiteroffizier, Freiherr von Ungern-Sternberg, schreibt an und von Kant: „obgleich ich viele Helden gesehn habe, so kannte ich doch nicht den, welcher sein und das kommende Zeitalter überwunden hat (669).

Der Ruhm Kants ist es, der die Herausgeber wissenschaftlicher Zeitschriften veranlasst, sich mit der Bitte um Beiträge an Kant zu wenden. Wir haben schon aus einem der nachgetragenen Briefe (868) ersehen, dass Kant zur Mitarbeit am „Deutschen Museum“ aufgefordert wird. Wir sehen ferner, dass er um Beiträge für die Annalen (632), für die Horen (617), für das Journal der Professorin Mereau in Jena (654), für den Kosmopolit (675) angegangen wird. Weiterhin erbittet sich Hufeland die Bearbeitung über „den so interessanten medezinischen Gegenstand von der Macht des Gemüts über seine krankhaften körperlichen Empfindungen“ für sein Journal der praktischen Heilkunde (740). Joh. Friedr. Reichardt, der damals berühmte Komponist, wünscht für sein Journal „Deutschland“ einen „den sittlichen Zweck und das innere Wesen der schönen Künste“ betreffenden Beitrag (707). Biester gibt kurze Nachrichten über das Eingehen der Berliner Monatsschrift und will von Kant in den damals begründeten Berliner Blättern unterstützt sein (625, 732, 739; vgl. 766). Die italienische Akademie der Wissenschaften ernennt Kant zu ihrem Mitgliede und ersucht ihn, „de vouloir bien lui communiquer tous les deux ans quelque dissertation, pour l'insérer dans ses Mémoires dont elle publiera 1 Volume par an (765).

Die hohe Anerkennung, welche Kants System in Deutschland, speziell Norddeutschland findet, lässt in anderen Ländern den Wunsch aufsteigen, die kritische Philosophie kennen zu lernen. Es werden Übersetzungen Kantischer Schriften in fremde Sprachen veranstaltet. So hören wir aus dem grösstenteils verloren gegangenen Briefwechsel Kants mit dem Buchhändler de la Garde (623, 697), dass ein gewisser Theremin [nicht der bekannte Kanzelredner und Homilet Theremin] an einer französischen Übersetzung der Kantischen Werke arbeitet. „Der hiesige Dänische Gesandtschaftsarzt,“ schreibt Kiesewetter aus Berlin, „der mein Zuhörer u. ein treflicher Kopf ist, wird Ihr Werkchen über den ewigen Frieden und [meine] Darstellung [Ihres Systems] ins Dänische, und ein junger schwedischer Gelehrter, der auch meine Vorlesungen besucht, ins Schwedische übersetzen“ (708). Der Würzburger Professor Matern

Reuss hat „über theor. Phlie ein Vorlesbuch in latein. sprache geschrieben,“ weil in Baiern, Schwaben und der katholischen Schweitz „die schulen meistens Von Mönchen besorgt werden, die aber nur nicht nach einem teutschen Vorlesbuch lesen dürfen, nach einem protestantischen (so sagen sie) gar nicht“ (664). Aus einem Briefe L. H. Jakobs (712) erfahren wir, dass der Schottländer Richardson sich mit der Übersetzung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre beschäftigt. Derselbe berichtet an Kant: „Unter dem gemeinen Titel: Versuche, habe ich viel metaphysische Materie versteckt. Durch dieses Mittel hoffe ich meine Landsleute, die noch immer in der Empirie ersoffen sind, zu bewegen, dass sie eine besser gegründete, und nach meinem demüthigen Dafürhalten, die einzig wohl gegründete Philosophie studieren“ (769). J. Glover fragt bei Kant an, ob er die „Metaphysischen Anfangsgründe der Natur Wissenschaft“ ins Holländische übersetzen darf. Seinem Briefe gibt er eine beachtenswerte „Kurtze Übersicht der Förderungen und des Zustandes der Critischen Philosophie in der Batavischen Republik“ bei (851). Ausser durch Übersetzungen sucht man die kritische Philosophie im Ausland durch Vorträge zu verbreiten. Doch hat man in Paris damit kein Glück gehabt, weil der Vortragende bloss die negative Seite des Kantischen Systems kannte. Nach Kiesewetters Bericht (788) „trug man vor einiger Zeit dem HE von Humboldt dem ältern auf, über die Resultate Ihres Systems im institut eine Vorlesung zu halten. Dieser unterzog sich auch dieser Sache, ob er gleich nicht das gehörige Zeug dazu hat und zeigte, der Nutzen der kritischen Philosophie sei negativ, sie halte die Vernunft ab, im Felde des Übersinnlichen Luftschlösser zu bauen. Die Pariser Gelehrten antworteten, dass sie nicht in Abrede sein wollten, dass Sie auf eine neue und scharfsinnigere Art die Wahrheit dieses Resultates bewiesen hätten, dass aber dadurch so viel eben nicht gewonnen sei, weil dis Resultat auch schon sonst bekannt gewesen, sie fragten, ob Sie denn blos eingerissen und nichts aufgebaut hätten, und denken Sie sich, Herr von Humboldt kannte blos den Schutt, der durch die Critik eingestürzten Systeme. Si tacuisset, philosophus mansisset.“

Der gewaltige Erfolg der kritischen Philosophie ist es ferner, der ältere und jüngere Gelehrte veranlasst, die von ihnen verfassten Werke und Schriften Kant zur Prüfung und Beurteilung vorzulegen. Viele derselben sind erläuternde Auszüge aus Kants Werken oder wenigstens aus dem Geiste des Kritizismus erwachsen. Die Verfasser knüpfen daran häufig von Kant entweder unbeantwortet gelassene oder uns verloren gegangene Fragen nach dem Verständnis einzelner dunkler Stellen des Kantischen Systems oder nach wissenschaftlicher Aufklärung überhaupt oder geben ihrer gespannten Erwartung Ausdruck, diese oder jene im Druck befindliche Kantische Schrift bald erhalten zu können, oder sagen, dass sie mit Kants philosophischen Ansichten harmonieren, wobei sie über einzelne Kantische Gedanken und Schriften ihr Urteil abgeben. Sie alle gedenken gern der glückseligen Zeit, wo sie als treue Jünger Kant zu Füssen gesessen oder in persönlichem Verkehr mit ihm gestanden haben, und sind von tiefem Dank erfüllt für die mannigfachen geistigen Anregungen, die sie von Kant in der Nähe oder

aus der Ferne erhalten haben. Hierher gehört der Briefwechsel mit dem Göttinger Kirchenhistoriker und Moraltheologen Stäudlin (616, 660, 700, 772, 790). Dieser, ein bewundernder Verehrer Kants, bittet um und dankt für Zusendung des Streits d. Fac. Sein Urteil über die ihm von Kant ebenfalls übersandte Schrift „Zum ewigen Frieden“ lautet sehr optimistisch: „Sie wird die Aufmerksamkeit der Nationen einerndten und auf entfernte Geschlechter hinwirken. Eine lehrreiche Lection für Fürsten und Minister, sowie für den Unterthanen, wird sie helffen, die Politik der Moral zu unterwerffen und die Menschen der brüderlichen Vereinigung näher zu bringen.“ — Chr. Friedr. Ammon aus Göttingen, einer der Hauptvertreter des theologischen Rationalismus, spricht den Wunsch aus: „Möchten besonders meine Ideen über die Wunder verdienen, von Ihnen geprüft zu werden, da es mir scheint, dass einige Ihrer Verehrer die Kritik der reinen Vernunft gar sehr zur Unterstützung ihrer mystischen Theorien von den Wundern missbrauchen“ (665). Nach seiner Überzeugung „ist die Moraltheologie die einzig wahre, reine, lebendige, und zugleich die Theologie Jesu und seiner Schüler.“ „Die Worte der Schrift: ich will mein Gesez in ihr Herz, und meine Kenntniss in ihren Verstand schreiben: enthalten die Basis aller, auch der chr. Offenbarung. An dieser unmittelbaren moralisch-religiösen Offenbarung müssen wir, dünkt mich, festhalten, wenn nicht alle Religion zu Grunde gehen soll. Die mittelbare Offenbarung der Naturalisten (empirisch Rationalisten) in und durch die sichtbare Welt, scheint mir so gut, als gar keine, da es ihr an allen Principien der Moral und Religion fehlt“ (774). — Fessler, der zur evangelischen Kirche übergetretene Jesuit und spätere evangelische Bischof von Neufinnland, möchte Kants Rat hören über die Art, wie er seinen Commentar über die Moralphilosophie der Stoiker, speziell Senecas einrichten und das Verhältnis Senecas zur kritischen Moralphilosophie bestimmen soll (634). — Der Erlanger Theologe Seiler widmet Kant sein Buch von der Wahrheit des Christentums (624), und der Hallenser Privatdozent Morgenstern übersendet Kant, ebenfalls mit der Bitte um Beurteilung, sein Werk de Platonis republica, das Kants Anerkennung findet (627, 637). — Gleichfalls aus Halle erhält Kant zur Prüfung ein populäres Buch über die kritische Religionstheorie, das Ludw. Heinr. Jakob zum Verfasser hat. „Um diesem Buche desto sicherern Eingang zu verschaffen,“ hat Jakob „alle Betrachtungen über das Positive weggelassen und allein die reine Vernunftreligion dargestellt“. „Um aber nicht ins trockene zu fallen,“ hat er „den teleologischen Theil sehr weitläufig ausgeführt, es versteht sich, nicht als Beweis, sondern als Rührungs- und Belebungsmittel für den anderswodurch begründeten Religionsglauben. Denjenigen,“ meint er weiter, „welche die kritische Philosophie in den übeln Ruf zu bringen suchten, dass sie die schönen und rührenden Betrachtungen der Natur aus der Religion entfernen wolle, ist nun der Mund gestopft“ (712). — Der Berliner Prediger Jenisch legt Kant sein das Ganze des kritischen Lehrgebäudes umfassendes Werk, dem von der Akademie der Wissenschaften das Accessit zuerkannt worden war, mit der Bitte um Durchsicht vor (668, 671). Das Werk soll „eine Darstellung, Erläuterung und Prüfung der Gründe und des Werts [des Kantischen] ganzen Lehrgebäudes seyn.“ Die von Bewunderung Kants überfliessenden

Briefe sind wegen der an dem herrschenden philosophischen Geiste geübten Kritik sehr beachtenswert. — Mellin wünscht ein Gutachten über sein bekanntes Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie (672, 735, 760). Sein letzter Brief enthält einige interessante Gedanken über den dogmatischen Vortrag des Systems der Transscendentalphilosophie (819). — Der Kriminalist E. F. Klein schickt Kant sein Lehrbuch der natürlichen Rechtswissenschaft zu und wünscht über eine wichtige kriminalrechtliche Frage Aufschluss: „Es fängt jetzt an, eine neuere Theorie im Criminalrechte Aufsehen zu erregen, nach welcher die Menschen bloss wie Thiere behandelt werden. Ich weiss wohl, dass die Freyheit des Willens nicht sinnlich wahrgenommen werden kann; aber eigentliche Strafe setzt doch den Fall voraus, wo der Mensch nicht bloss als Pflanze oder Thier wirksam gewesen ist" (681). Eine Antwort Kants kennen wir leider nicht. — Von dem Stabskapitän v. Stårck, dessen Brief (687) eine mathematische Beweisführung in sich schliesst und deshalb für Mathematiker von Interesse ist, werden Kant einige mathematische Aufsätze und von dem Regierungsrat Dannenberg aus Posen eine Reihe philosophischer Gedanken zur Beurteilung vorgelegt (683). — G. B. Jäsche überreicht den Versuch eines moralischen Katechismus, d. i. ein populäres Lehrbuch der Rechts- und Pflichtenlehre und erwartet von Kant ein Urteil darüber, ob ein encyklopädisches Lehrbuch für die wissenschaftliche Kultur überhaupt vorteilhaft sein könne (684). — Der schon genannte Hufeland unterbreitet Kant einen Versuch, „das Physische im Menschen moralisch zu behandeln, den ganzen, auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen, und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen" (693) Kant will diese „kühne aber zugleich seelenerhebende Idee von der selbst den physischen Menschen belebenden Kraft der moralischen Anlage in ihm" sich klar machen und sie auch für die Anthropologie benutzen (704). — Der dreiundzwanzigjährige Christian Weiss will wissen, ob er den Geist der kritischen Lehre getroffen hat. „Geht die Wahrheit und das Leben aus den Objekten in uns? oder leiht nicht vielmehr der Geist den Dingen ausser ihm (welche ohne ihn Nichts sind,) das eine wie die andere?" (727). — Der Pfarrer Möller zu Volkenroda bittet um Kants Urteil über eine seiner „Lieblingsideen", nämlich darüber, „ob wohl im Bewusstseyn Grade sich denken liessen (731). — Christian Garve widmet Kant die seine verdienstliche Übersetzung der aristotelischen Ethik einleitende „Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit" (779). Diese Abhandlung soll dazu bestimmt sein, die „verborgene und stillschweigende Verbindung, welche schon lange unter uns vorhanden ist, gegen das Ende unseres Lebens noch fester zu knüpfen" (780). In der Antwort Kants findet sich ein wichtiger Protest gegen „die Note S. 339" des übersandten Buches: „Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V. . . . . diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (781). Aus demselben Briefe

hören wir, dass Kant sich mit dem „Übergang von den metaphys. Anf. Gr. D. N. W. zur Physik" beschäftigt (Sept. 1798). — F. E. Reichsgraf zu Dohna wünscht ebenso wie der Hallenser Professor der Medizin Juncker Auskunft darüber, ob und inwiefern Kant die Einimpfung der Blattern für sittlich oder unsittlich halte (803, 825). — Schliesslich ist unter dieser Rubrik noch zu nennen R. Marquis de Mesmon, der Kant den Prospekt eines von ihm verfassten Buches (764), und J. M. C. Baron von Utenhove, der Kant ein Exemplar der von ihm übersetzten Lambertschen Cosmologischen Briefe (847) zur Beurteilung vorlegt.

Die hohe Verehrung, die Kant gegen Ende seines Lebens geniesst, schliesst nicht aus, dass sich hier und da Einwände gegen die kritische Philosophie erheben. Nicht überall bricht sich die Philosophie Kants Bahn. Wir hören ausser von ihren Erfolgen auch von Hemmungen, auf die sie stösst Wir haben eine Reihe von Briefen, die uns einen Einblick in diese Entwicklung verschaffen. Günstig in dieser Hinsicht lauten die Nachrichten, die Reinhold, der durch seine „Briefe über die Kant'sche Philosophie" verdiente Kantianer, durch den von Kiel nach Königsberg übersiedelnden jungen Grafen von Purgstall an Kant bringen lässt: auch in Kiel hat „das Evangelium der praktischen Vernunft nicht weniger als in Jena Eingang gefunden (620). Kants kurze Antwort (633) ist in der 2. Hartensteinschen Ausgabe abgedruckt. — Günstig lautet auch der Bericht Ammons hinsichtlich der Göttinger Verhältnisse. Er schreibt zunächst von sich selbst: „Ich bin nach einem unbefangenen Studium Ihrer vortreflichen Werke vollkommen überzeugt, dass die Theologie durchaus keine sichere Haltung hat, wenn sie nicht auf einen moralischen Grund gestützt wird." Nach einer kurzen Reproduktion der Prinzipien der Kantischen Glaubenslehre heisst es dann weiter gegen den Schluss des Briefes hin: „Es ist traurig genug, dass man hie und da — denn hier in Göttingen haben wir freie Hand — nicht einsehen will, dass nur auf diesem Wege eine feststehende Religionslehre gefunden und den Pseudo-Theologen unserer Zeit entgegen gearbeitet werden kann, die durch ihre einseitigen Aufklärungen es auf nichts Geringeres, als auf den Ruin aller systematischen Theologie angetragen haben. Schon sind Ihre Grundsätze, grosser Lehrer, unter unseren besseren Theologen zu allgemein, als dass ein plötzlicher Stillestand zu befürchten wäre; sie werden zum Segen für die Menschheit wuchern und Früchte tragen für die Ewigkeit" (626). Drei Jahre später, im Aug. 1798, berichtet derselbe aus Göttingen: „Der Sieg der kritischen Philosophie, besonders von ihrer praktischen Seite, wird auch auf unserer Akademie immer entscheidender. Vergebens bieten die sophistische Gnosis und die Gewalt des Buchstabens ihre Kräfte gegen sie auf. Das Studium derselben bekommt dadurch nur neues Leben, und ihre Erkenntniss mehr Gründlichkeit und eine grössere Reinheit als auf den Universitäten, wo man sie mit einem kritisch scheinenden Scholasticismus zu verbrillantiren sucht" (774). — Sehr gemischt lauten die Nachrichten über „den Zustand der kritischen Phlie im katholischen Deutschland" (664) und in Österreich. Aus einem Briefe des Würzburger Professors Matern Reuss vom April 1796 hören wir, dass in Würzburg in der Philosophie, Theologie und der Rechtswissenschaft nach Kantischen Grundsätzen gelehrt wird und solche auch

dem Religionsunterrichte und der Predigt zugrunde gelegt werden. „Nicht gar so hell, doch ziemlich hell sieht es auf den hohen schulen Bamberg Heidelberg und andern katholischen Schulen aus, desto finsterer ist es aber in Baiern, schwaben und der katholischen schweitz“ (664) — Ergänzt wird dieser Brief durch einen solchen des Würzburger Dozenten Konrad Stang (680). „Die kritische Philosophie ist in der österreichischen Monarchie als Feindinn erklärt, und wehe dem, der sie lehren will. Der Kaiser ist ganz dagegen eingenommen, und da ihm der Direktor der Schulen und des Studiums in Wien H. v. Birkenstock das kritische Sistem anpriess, so drehte sich der Kaiser herum und sagte: ich will einmal für allemal von diesem gefährlichen Sisteme nichts wissen.“ Zwei Männer haben ihr Lehramt verloren, weil sie im Geiste der kritischen Philosophie lehrten. In Wien, meint Stang, „wird nie viel zu Stande kommen, da es ganz an gelehrtem Gemeingeiste fehlt und die Professoren an der Universität einander nicht kennen: denn es ist reiner Zufall, der hier einen oder andern zusammenführt. In Salzburg geht es schon besser mit der kritischen Philosophie: besonders verwendet sich der würdige Regent des Priesterhauses dafür.“ „In München ist an keine kritische Philosophie zu denken, da Stattler hier wohnt und regiert.“ Derselbe Brief enthält ausser diesem Bericht noch Gedanken über das Naturrecht und einige die Schlacht bei Würzburg betreffende Kriegsneuigkeiten.

Der vorliegende Briefwechsel macht uns nun noch mit einzelnen Gegnern der kritischen Philosophie persönlich bekannt. Da ist zunächst der originelle, vor hundert Jahren verstorbene Arzt, Mystiker und Pietist Samuel Collenbusch. Dieser findet an Kants Moralphilosophie manches zu tadeln (vgl. 517 im II. Bd.). „Ich habe mir,“ so schreibt er an Kant, „diesen Sommer Ihre Morall und Religion ein par mahl Vorlesen lassen, Ich kan mich nicht überreden Dass es Ihnen ein Ernst sein solte, Was Sie Da Geschribem Habem, Ein Von aller Hoffnung gantz reiner Glaube, und ein Von aller Liebe gantz Reine Morall, Dass ist eine seltsame Erscheinung in Der Repuplick Der Gelehrten.“ „Ich Verkauffe meine Hoffnung nicht für Taussend Tonnen Goldes.“ Diesem Briefe folgt im März 1795 eine briefliche Auseinandersetzung Collenbuschs über den Unterschied von Wissen und Wollen, Können und Thun, und ein Jahr später plagt ihn der Gedanke, „was die ursache sein mag das mein Vernünftiger Bruder, Immanuel Kant nicht ebenso wohl als ich, sich darüber freuen kan, oder sich nicht darüber freuen will, dass Gott so gütig ist als Er ist.“ Eine Erwiderung Kants kennen wir leider nicht. Es wäre interessant gewesen zu sehen, wie Kant den teilweise berechtigten Vorwürfen gegenüber sich verantwortet hätte. — Philosophisch wichtiger ist der Brief eines anderen Gegners der kritischen Philosophie, nämlich der des Franzosen Sylvestre Chauvelot (685). Der Eingangssatz zeigt, um was es sich handelt: „Raisonnons un moment, vous et moi, en philosophes; en philosophes amis de la raison, de la sagesse, de la moralité, de la vraie perfectibilité de l'homme . . . .“ Chauvelot ist ein begeisterter Freund jenes Gottesbeweises, der sich auf die sinngemässe Betrachtung der Welt gründet, speziell die Astronomie zur Grundlage hat: „. . . de toutes les Sciences que nous acquérons par les lumieres de la Nature, il n' en est

aucune qui, mieux que l' Astronomie, nous mene à la connoissance d' un Etre souverain et tout parfait, qui nous fournisse des preuves mieux senties de son Existence, et qui mette dans un plus grand jour sagesse, sa bonté, et sa puissance infinie." In diesem Sinne lässt Chauvelot den alttestamentlichen David (Psalm 19, 1), ferner Cicero, Descartes und Newton sprechen. Im Anschluss an diese Auseinandersetzungen werden andere interessante Fragen erörtert, z. B. „la Question qu' on a si souvent agitée: Si une societé d' Athées pourroit long-tems subsister?" Sie wird auf grund historischer Thatsachen verneinend beantwortet. Die letzten Seiten des Briefes beschäftigen sich mit der „Perfectibilité de l'homme." „Vous fondez vos espérances sur la Perfectibilité de l'homme, sur le progrès et le développement universel des lumieres qui s'avancent à grands pas, et dont l' effet d'après votre calcul, doit entraîner un jour jusqu' à la surpression des Lois." „Cette idée est un Rêve et ce Rêve est celui du bon Abbé de Saint-Pierre, qui, dans son systême de la paix universelle, vouloit ainsi faire fraterniser entr' eux tous les Souverains et tous les Peuples". „Perfectibilité ne peut et ne doit signifier autre chose que tendance à la perfection."

Sehen wir nun einmal von der direkten Beziehung, welche der vorliegende Briefwechsel auf Kant hat, ab, so verlieren die Briefe doch keineswegs jegliches Interesse. Was den Briefwechsel trotzdem so ausserordentlich interessant macht, sind die ungemein zahlreichen Urteile über damals lebende Personen und Verhältnisse. Einiges davon haben wir schon gehört. Ich weise noch in Kürze auf die Briefe hin, die in dieser Hinsicht für die Philosophie- und Kulturgeschichte von Wichtigkeit sind. Hierher gehört der umfangreichste Briefwechsel des ganzen Bandes, nämlich der mit Kiesewetter. Im Ganzen 20 Briefe, von denen 11 Kant zum Verfasser haben. Von diesen 11 sind 4 nicht mehr erhalten, 2 (782 und 827) sind in der 2. Hartensteinschen Ausgabe abgedruckt (vgl. auch Sintenis in der Altpreuss. Monatsschrift XV, 1878). Persönliches von Kiesewetter, dann literarische, politische und Berliner Neuigkeiten, ferner Neuigkeiten aus dem beiderseitigen Bekanntenkreise, dazwischen Berichte über die Aufnahme der kritischen Philosophie bilden vor allem den Inhalt der Briefe, speziell von Seiten Kiesewetters. Einen breiten Raum nehmen bei Kiesewetter Mitteilungen über Veränderungen seiner Lebenslage ein. Seinen Entschluss, „die litterärische Laufbahn ganz zu verlassen, dafür aber in [die] von der Accise überzugehen," nimmt Kant mit Befremden auf (878). Weiterhin hören wir, dass Kants Schrift über den ewigen Frieden von Kiesewetter kommentiert wird, und dass in mehreren Klöstern über Kiesewetters, nach Kantischen Grundsätzen abgefasste Logik Vorlesungen gehalten werden. Was uns nun aber besonders interessiert, sind zwei scharfe Urteile Kiesewetters, das eine über Herder, das andere über Nikolai. Herder hatte sich, erbittert über das wachsende Ansehen der Kantischen Philosophie, zu heftigen Angriffen in seiner „Metakritik" hinreissen lassen. Kiesewetter hält „das Herdersche Geschwätz an sich kaum einer Widerlegung würdig," und „ich würde," so schreibt er, „mich auch nicht damit befasst haben, wenn der alte radottirende Wieland im Deutschen Merkur nicht so gewaltig zum Lobe dieses Geschreibsel in

die Posaune gestossen hätte und der Ton des sonst so gleisnerischen, pfäffischen Herders mich nicht so sehr beleidigt hätte.“ „Nichts hat mich mehr amusiert, als wenn Herder über Mathematik zu schwatzen anhebt; es ist kaum möglich, weniger als er in den Geist dieser Wissenschaft eingedrungen zu sein und doch arroganter darüber zu sprechen“ (809). Über den Buchhändler und Kritiker Nikolai heisst es in demselben Briefe: „Nikolai phantasiert noch immer über kritische Philosophie und Fichtianismus; und nun er Academicien geworden, hält er es für Pflicht, sein Geschreibsel zu verdoppeln.“ Interessant ist noch, aus diesen Briefen zu erfahren, dass Kiesewetter Sonntags über Kants Anthropologie in einem von Personen aller Stände vollbesetzten Hörsaale Kolleg liest. In fast allen Briefen finden sich ausserdem Notizen über die Zusendung, Verpackung und Zubereitung der Teltower Rübchen, deren alljährliche Lieferung an Kant Kiesewetter übernommen hat. — Abfällige Urteile über Reinhold, Fichte, Abicht u. a. und über „Klopstocks Ausfall auf die Kritik“ enthalten die Briefe des Hallenser Professors L. H. Jakob. Dieser trägt sich, wie wir ausserdem hören, mit dem Plane, eine Biographie Kants zu schreiben, und sucht eine Professur in Göttingen, zu deren Erlangung ihm Kant durch Empfehlung behilflich sein soll. — Der kulturgeschichtlich interessante Briefverkehr Kants mit dem Berliner Prediger Lüdeke (von Kant 759, von Lüdeke 754, 763, 785, 791) fällt in die erste Regierungszeit Friedr. Wilh. III., über den Lüdeke manches mitteilt. „Unser lieber junger König erhebt unser Herz mit herrlichen Hoffnungen.“ „Unter dem 27. Dez. hat das Ober Consistorium alle ihm geraubten Rechte der Examination, Censur etc. wieder bekommen und mithin wird wohl die Glaubens Comission wie die Tobacksfirma aufgehoben sein. Ach es wird einem so wohl, wenn der Nebel gefallen ist und die Sonne sichtbar und wirksam wird. Nun wird auch wohl selbst die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft durch die Censur kommen können“ (754). Später: „Unser lieber König fährt fort, für das allgemeine Beste zu sorgen. Privathäuser bauet er nicht: aber dagegen Chaussees, Promenaden und lässt die Strassen gehbar machen, auf welchen man sonst Hals und Bein ganz bequem brechen konnte.“ „Der Studirwuth scheint er auch Einhalt thun zu wollen“ (785). Die Briefe Lüdekes sind nicht ohne Humor: „Ein Politiker“, so schreibt er, „bin ich so wenig, dass ich manchesmahl in acht Tagen keine Zeitungen lese, weil ich das Lügen nicht liebe. Ein Philosoph bin ich auch nur so für das Haus und vor allem Predigen und Krankenbesuchen kann ich kaum meine Freunde mit Versen plagen“ (785). „Mein Glaubens Bekenntniss ist dieses: Ohne Vernunft Gebrauch Theologe seyn sollen, kommt mir vor als unter der ausgepumpten Glocke der Luftpumpe athmen und singen sollen. Das können doch höchstens nur Frösche“ (791). Kants einmalige Antwort enthält nichts Bemerkenswertes. — Der schon erwähnte Joh. Richardson sieht in Fichtes Philosophie „absurde Theorien“ und „ungeheure Verirrungen“ (769, 770). — Sehr lesenswert sind die Briefe J. H. J. Lehmanns; dieselben sind ausserordentlich reich an Urteilen über die verschiedensten Göttinger Gelehrten und über die Göttinger Universitäts- und Fakultätsverhältnisse (793, 794, 808, 813). — Nachrichten über das Gymnasium in Mitau und die Universität Dorpat enthalten die beiden Briefe C. W. Cruses

(783, 805). Dieser bittet um ein akademisches Fleisszeugnis und um Mitteilung der Bedingungen, unter welchen er abwesend den gradum magistri philosophiae erhalten kann. Ebenso wünscht der Dorpater Professor der Cameralwissenschaft und Statistik C E. Chr. Müller, ohne anwesend zu sein, „gegen Erlegung der erforderlichen Kosten ein Doktor- oder Magisterdiplom" ausgefertigt zu haben, da er nur als Doktor oder Magister eine Professur in Dorpat verwalten kann (833).

Mit dem, was bisher unter bestimmten Gesichtspunkten angeführt oder bloss angedeutet ist, ist der bedeutsame Inhalt des vorliegenden Briefwechsels noch nicht erschöpft. Zwar das Wichtigste, was noch fehlt, besonders von Seiten Kants, ist aus der Hartensteinschen Ausgabe bekannt: Der Briefverkehr mit Schiller, Soemmering, Erhard, Schütz, Lindblom, Herz, Lichtenberg und Richter bedarf daher keiner Erwähnung mehr. Dagegen müssen andere Briefe noch herangezogen werden.

Interessant z. B. ist es, aus drei längeren Briefen Reinh. Bernh. Jachmanns zu erfahren, dass dieser seine Predigten „stets nach den Grundsätzen der reinen Sittenlehre abfasse." Dieselben Grundsätze will er dem Katechismusunterricht zugrunde gelegt wissen. Dann „würde nicht allein der Inhalt der christlichen Lehre mehr Autorität erlangen, da man sähe, dass ihre Lehren mit den reinen Vernunftlehren übereinstimmen, sondern es würden auch überhaupt alle die Zweifel und Irrtümer wegfallen, die bei den theoretischen Beweisen von Gott, Freyheit und Unsterblichkeit unvermeidlich sind. Die Freyheit des Willens würde sich als ein Factum der Vernunft aufdringen und Gott und eine künftige Fortdauer würden ihm Vernunftbedürfnisse seyn, an welche ihn ein Vernunftglaube fesselt, den keine spekulation wankend zu machen vermag." Der Brief vom Okt. 1797 enthält persönliche Angelegenheiten Jachmanns. Er wünscht in Königsberg eine Prediger- und daneben eine Dozentenstelle in der philosophischen Fakultät zu bekleiden. Seinem letzten, vom Aug. 1800 stammenden Schreiben hat er Fragebogen beigelegt, die auf eine Biographie Kants abzielen. Von Seiten Kants ist nur ein unbedeutendes Fragment vorhanden.

Philosophierender Natur sind die Briefe Becks an Kant (vgl. Altpreuss. Monatsschr. XXII, 1885 und Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 4, 1889). In den beiden umfangreichsten Briefen vom 20. und 24. Juni 1797 legt Beck die Hauptpunkte seiner transscendentalphilosophischen Ansichten dar; die Briefe bilden die Verantwortung auf die ihm vom Hofprediger Schultz gemachten, auf angeblichen Umsturz der kritischen Philosophie sich beziehenden Vorwürfe. Hier und da kommt deshalb ein gereizter Ton gegen Schultz zum Vorschein. Kant wünscht in einem Briefe an Tieftrunk (725), dass Beck „diesen Ton bey Gelegenheit in den Ton der Freundschaft umstimmen möchte; denn was sollen uns," sagt Kant aus der ihm eigenen vornehmen Sinnesart heraus, „alle Bearbeitungen und Streitigkeiten der Speculation, wenn die Herzensgüte darüber einbüsst?"

Lesenswert sind die beiden eigenartigen Briefe eines Joh. Plücker aus Elberfeld (656, 662), der „von Jugend auf, jetzt in die 60 alt syende,

sich nach Wahrheit umgesehen“ und nun sich in Hoffnung auf Belehrung mit den charakteristischen Worten an Kant wendet: „Übel Werden Sie's mir doch nicht nehmen!“ „Sie gaben mir den Schlüssel — zur Erkäntniss — der tiefen Weissheit — die Jesus Christus — durch seine Lehre und Reden geäussert.“ Kant, dem dies Schreiben „eine angenehme Stunde gemacht“ hat, äussert sich in seiner Antwort u. a. über die, welche „die einfachste Sache von der Welt geflissentlich zu der schwierigsten machen, indem sie, wie Ärzte, in Recepten, des guten nicht zuviel thun zu können wähnen, und die moralisch Kranken mit Glaubensvorschriften überfüllen, bis ihnen darüber der Geist (das wahre Prinzip der guten Deutungsart) ausgeht“ (657).

Nur ganz Persönliches enthalten die zahlreichen Briefe Friedr. Aug. Hahnrieders, der, von „subtil ausgedachten Scrupeln und moralischen Bedenklichkeiten“ abgehalten, ein staatliches Amt zu übernehmen, nur im selbständigen Handwerk, später in der selbständigen Bewirtschaftung eines Landgutes glücklich zu werden hofft.

Der Greifswalder Theologe Gottlieb Schlegel gibt dem moralischen Vernunftgebot die Form: „Handle nach dem Ausspruch der Vernunft, zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge;“ weiterhin wünscht er von Kant darüber belehrt zu werden, ob „die Untersuchung der Gewissheit der Erkenntniss auf das Daseyn Gottes führe, und der Glaube an Gott zur Beruhigung in Ansehung der Ungewissheit des menschlichen Wissens beytrage“ (673). — Von religionsphilosophischem Interesse ist auch der Brief des Predigers Dominici aus Oels, der über eine Dunkelheit in Kants moralischem Gottesbeweis aufgeklärt zu sein wünscht; er meint nicht zu irren, wenn er den moralischen Beweis durch folgenden Syllogismus ausdrückt: „Wenn kein Gott ist: So ist die Ausübung des moralischen Gesetzes (weil alsdann keine der moralischen guten Gesinnung angemessne Glückseeligkeit zu hoffen ist) unmöglich. Nun ist das zweyte falsch. Also auch das Erste.“ Einem zweiten Syllogismus gibt er die folgende Form: „Der Mensch kann nicht ein Wesen seyn, welches unauflösliche Widersprüche enthielte. Ein solches würde er aber seyn, wenn keine Unsterblichkeit wäre. Also ist eine Unsterblichkeit. Sie kann aber ohne Gott nicht seyn. Also ist ein Gott.“

Die philosophisch wichtigen Briefe an Tieftrunk sind aus der Hartensteinschen Ausgabe grösstenteils bekannt. Es kommen hinzu von Kants Seite 725 und 746, aus Tieftrunks Feder 718, 748, 824, ausserdem 3, von denen wir nur das Datum wissen. Den grössten philosophischen Wert von diesen Briefen hat das grosse Brieffragment Tieftrunks vom 20. Juni 1797; dasselbe behandelt ausführlich einige Fragen aus der Kategorienlehre und erörtert dann den Unterschied zwischen Anschauung und Denken.

Was von dem Briefwechsel mit Wilmans erhalten ist, bietet wenig Bemerkenswertes, da der Brief 741 schon aus dem Streit d. Fac. bekannt ist. In dem Briefe vom Mai 1799 geht Kant ganz kurz auf die ihm unverständliche Behauptung Wilmans', „dass zwischen Vernunft und Verstand ein gänzlicher Unterschied, der letztere aber ein blos materielles Wesen sey,“ ein (800).

Von der physikalischen Erscheinung, „dass geschmolzenes Kupfer über Wasser gegossen darüber ruhig starr werde, dahingegen Wasser über geschmolzenes Kupfer gegossen, dieses gänzlich zersprengen werde,“ handelt der einmalige Briefverkehr Kants mit C. G. Hagen (816, 817). — Der grösstenteils verloren gegangene Briefwechsel mit Rink berichtet von einem Streit Rinks mit dem Buchhändler Vollmer, die Herausgabe von Kants Physischer Geographie betreffend (798, 802, 853, 855). Auf diesem Streit bezieht sich die öffentliche Erklärung No. 7. — Für den Kandidaten der Mathematik Lehmann verwendet sich Kant nicht bloss bei dem Oberschulrat Meierotto, sondern auch bei dem Regierungspräsidenten v. Massow (Entwurf 729 und 730). — Von Vigilantius erbittet sich Kant in einigen rechtlichen Fragen Aufschluss (761, 839). — Verlegersachen behandelt der Briefwechsel mit Nicolovius (637, 638, 728, 768, 814, 815). — Eine Reihe von Briefen betrifft oder enthält beiläufig Nachrichten über die Zusendung von leiblichen Bedürfnissen an Kant: genannt sind Teltower Rübchen (in den Briefen Kiesewetters), Göttinger Würste, Obst (645, 793, 794, 808, 813), Linsen und Bohnen (651, 669), Offenbacher Schnupftabak (787, 645), Ungarwein (854).

Familiären Charakter trägt der Briefverkehr Kants mit seinen Verwandten. Die Kinder seines Bruders Joh. Heinr. Kant bitten in rührenden Worten den Onkel um eine Locke aus seinem ehrwürdigen grauen Haar, da es ihnen nicht vergönnt sei, ihn persönlich kennen zu lernen. Maria Kant geb. Havemann erhält nach dem Hinscheiden ihres Mannes, eines kurländischen Geistlichen, für sich und ihre unversorgten Kinder eine vierteljährliche Unterstützung (821, 829), nachdem sich ihr Schwiegersohn, der Predigtamtskandidat Schoen für sie bei Kant verwandt hatte (828, 852). Auch sonst unterstützt Kant seine Verwandten (695). Um Geldunterstützung scheint er oft angegangen zu sein (710, 720). Der Brief Kants aus dem Jahre 1803 besteht in einem Glückwunsch zur Verlobung seiner Bruderstochter mit Fr. Stuart.

Unter den undatierten Briefen ist nur der Brief von Jurgulan (861) von Interesse. Gegenstand dieses Briefes bildet das „Gespräch eines Heydnischen Printzen von der Christlichen und seiner Heydnischen Religion.“

An den Briefwechsel schliessen sich die öffentlichen Erklärungen, die mit Ausnahme der ersten unwichtigen alle aus der Hartensteinschen Ausgabe bekannt sind.

Die handschriftlichen Erklärungen beginnen mit „Entwürfen in einer Streitsache mit Carl Georg Burckhardt“ aus den Jahren ca. 1784—1786; die Entwürfe betreffen Mietskontraktsfragen. No. 2 bezieht sich auf die Cabinetsordre König Friedr. Wilh. II. No. 3, die „Rechtfertigung des Directoriums der französischen Republick“ ist aus der Hartensteinschen Ausgabe bekannt. Es folgt dann unter 4 Kants Testament, unter 5 Bestimmungen über sein Begräbnis, unter 6 eine Ergänzung zum letzten Willen und unter 7 die Verschenkung der goldenen Kant-Medaille an den Diakonus Wasiansky.

Von den Denkversen zu Ehren verstorbener Collegen ist der Ehrendenkspruch auf den am 21. Juni 1780 verstorbenen Rektor und Professor der prakt. Philosophie C. A. Christiani noch nicht bei Hartenstein abgedruckt.

Es folgen 3 Kant von seinen Zuhörern gewidmete Gedichte und 10 Stammbuchverse, 7 lateinische und 3 deutsche. Der Band schliesst mit einer Auswahl des amtlichen Schriftverkehrs, der uns einen Blick in die Behandlung rechtlicher Universitäts- und Fakultätsfragen verschafft.

Kant und die Metaphysik.

Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen.

Von Friedrich Paulsen.

In einem Vorwort zu der Schrift E. Sängers: Kants Lehre vom Glauben, hat Vaihinger[1]) meine Auffassung der Kantischen Philosophie mit folgenden Formeln gekennzeichnet: „P. hat bekanntlich Kant als Metaphysiker gefasst: nach ihm hat Kant eine wirkliche transscendente Metaphysik. — — Es wird ohne weiteres angenommen, Kant betrachte die in den Postulaten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit enthaltenen Annahmen als den adäquaten Ausdruck der absoluten Wirklichkeit; über alle Verklausulierungen Kants geht Paulsen resolut hinweg zu der Behauptung: Kant hat die in jenen Ideen, resp. Postulaten enthaltenen Annahmen für zutreffend, d. h. also für völlig adäquate Erkenntnis des transscendenten Seins, der Welt der Dinge an sich genommen."

Meine Hoffnung, dass es überhaupt möglich sei, über Kant zu reden und verstanden zu werden, ist längst fast bis auf den Nullpunkt herabgesunken. Dennoch möchte ich diesen Sätzen meine Auffassung, in ein paar Fragen und Antworten zusammengefasst, nochmals gegenüberstellen.

1. Frage: Giebt es, nach Kant, einen mundus intelligibilis?

Antwort: Ja, ohne Zweifel. Der mundus intelligibilis, die Welt der Dinge an sich, ist ein notwendiger Gedanke; der mundus sensibilis, die Welt der Erscheinungen, kann nicht als solcher gedacht werden ohne den Gegensatz.

2. Frage: Giebt es, nach Kant, eine Erkenntnis des mundus intelligibilis?

---

[1]) Über die hier in Frage stehenden Probleme habe ich mich ausführlicher und gründlicher, als es in dem Vorwort zu der Sängerschen Schrift geschehen konnte, schon vor drei Jahren in den „Philosophischen Abhandlungen" geäussert, welche zum Sigwart-Jubiläum erschienen sind, in dem Aufsatz: „Kant — ein Metaphysiker?" (bei J. C. B. Mohr in Tübingen 1900; der Aufsatz ist auch separat erschienen). Ich denke auf dasselbe Thema in einem anderen Zusammenhange in einiger Zeit zurückzukommen und darf wohl deshalb jetzt auf das Wort verzichten.

Vaihinger.

Antwort: Nein, das ist unmöglich. Denn für den Menschen ist keine Erkenntnis möglich ohne sinnliche Anschauung. Sinnliche Anschauung des mundus intelligibilis ist aber eine contradictio in adjecto.

3. Frage: Kann sich die Vernunft Gedanken machen über die Natur des mundus intelligibilis?

Antwort: Ja. Denn das Denken wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern es grenzt die Sinnlichkeit ein. Und thatsächlich besteht die ganze „dogmatische" Metaphysik aus solchen Gedanken.

4. Frage: Kommt solchen „Gedanken" über den mundus intelligibilis eine Bedeutung zu?

Antwort: Ja. Es sind nicht willkürliche Sophistikationen des Einzelnen, sondern notwendige Hervorbringungen der Vernunft, die unter dem Titel von Ideen regulative Gültigkeit für den spekulativen Vernunftgebrauch haben und im praktischen Vernunftgebrauch als notwendige Annahmen über die Natur des mundus intelligibilis anerkannt werden.

5. Frage: Haben wir in ihnen also nicht doch eine „adäquate Erkenntnis" der absoluten Wirklichkeit?

Antwort: Nein, und siebenmal nein: nicht alle „notwendigen Gedanken" sind „wissenschaftliche Erkenntnisse". Die Unterscheidung von „Denken" und „Erkennen" ist der Angelpunkt des ganzen kritischen Systems.

6. Frage: Giebt es, nach Kant, Metaphysik?

Antwort: Ja, ohne Zweifel. Nämlich in doppeltem Sinn:

1) als a priori-Erkenntnis der Erscheinungswelt ihrer Form nach;

2) als ein System „notwendiger Gedanken" über den mundus intelligibilis.

3) Dagegen giebt es keine Metaphysik im Sinne einer „wissenschaftlichen Erkenntnis "des mundus intelligibilis. Das war der grosse Irrtum der „dogmatischen" Metaphysik von den Tagen Platos bis auf Leibniz-Wolff.

7. Frage: Ist Metaphysik eine Sache von Wichtigkeit?

Antwort: Ja, von der höchsten; das grösste Interesse der Menschheit hängt daran, das Interesse der Moralität und Religion nicht minder als das der Philosophie und Wissenschaft. Und darum liegt soviel daran, der Metaphysik zum sicheren Gang einer Wissenschaft zu helfen, „der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, die älter ist, als alles übrige, und bleiben würde, wenngleich die übrigen Wissenschaften insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei verschlungen werden sollten."

Recensionen.

Münsterberg, Hugo. Grundzüge der Psychologie. Band I. Allgemeiner Teil, Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig, J. A. Barth, 1900. (XII u. 565 S.)

Die Recension eines Buches über Psychologie in den „Kantstudien"? Handelt sich's etwa wieder um eine Theorie aprioristischer Gehirnfunktionen? Aber dazu passt doch der Name des Verfassers schlecht. Die Beziehungen zu Kant müssen also wohl anderswo liegen. Blättert man das Buch flüchtig durch, um die Stellen zu finden, an denen Kants Name genannt ist, so blättert man zwar nicht ganz erfolglos, insofern als der Name wirklich hin und wieder vorkommt: aber zumeist dann doch nur in Zusammenhängen von keiner grossen Wichtigkeit, und wenn nun Münsterbergs Buch für die Kantische Philosophie dennoch so sehr in Betracht kommt, dass es eine Besprechung in dieser Zeitschrift verdient, so kann der Grund dafür auch nicht in diesen für den Charakter des Buches und für eine Vertiefung der heutigen Auffassung Kants gleich nebensächlichen Stellen liegen, die in direkter Beziehung auf ihn stehen. Aber wenn darum auch die vorliegende Rezension gar nicht darauf ausgeht, ihre Leser mit all den Bemerkungen bekannt zu machen, die hier und da für Kantische Theorien abfallen, und wenn sie es vorzieht, sich an die wesentliche Eigenart des Buches zu halten, so bleibt sie trotzdem in bester Fühlung mit den Problemen, deren Förderung die Aufgabe der „Kantstudien" sein muss. Münsterbergs „Prinzipien der Psychologie" sind ein wahrhaft Kantisches Buch — freilich in einem höheren Sinne dieses Wortes als dem Kantphilologischen. In der Schulsprache der Kantianer kann man sagen: Das Thema dieses „Allgemeinen Teiles" sind die *Bedingungen der Möglichkeit* der Psychologie und damit zugleich die *Grenzbestimmung* der psychologischen Erkenntnis. Was kann Psychologie leisten? Wo liegen ihre Grenzen? Wie weit reichen ihre Rechte? Das ist die Aufgabe, deren Lösung Münsterberg anbietet, und somit ist sein Buch recht eigentlich ein „kritisches". Er selbst bezeichnet es im Vorwort (VII) als sein Hauptziel, „eine erkenntnistheoretische Grundlage für die empirische Psychologie zu gewinnen".

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die prinzipielle Behandlung dieses Problems zu unserer Zeit geradezu eine Notwendigkeit ist. Die psychologische Arbeit hat eine ganz gewaltige Ausdehnung gewonnen, und es lässt sich nicht leugnen, dass unter den Psychologen vielfach die Tendenz besteht, alle Philosophie in Psychologie auf- oder besser untergehen zu lassen. Nun hat es ja allerdings schon vor Münsterberg, auch auf Kantischer Seite, nicht an Versuchen gefehlt, die notwendigen Schranken der psychologischen Erkenntnis aufzuweisen: durch die ganze Geschichte des Kantianismus hindurch sind solche Versuche immer von Neuem wieder angestellt worden, und schon die Kr. d. r. V. selbst hat ja der englischen Philosophie gegenüber eine analoge Aufgabe zu erfüllen gehabt. Allein

gleichwohl ist der naturalistische Psychologismus unter dem Eindruck der Fortschritte der Psychologie nur immer stärker geworden, und die erkenntnistheoretischen Arbeiten fanden zwar immer ihre Gemeinde, hatten aber auf der Seite der Psychologen nur wenig Erfolg. Es ist nicht schwer, den Grund davon einzusehen: er liegt in der Entfremdung, die zwischen den beiden Parteien eingetreten ist. Die Psychologie ist heute — und gewiss mit Recht — von der Philosophie emanzipiert, die alte historische Verbindung aber besteht — wenn auch in etwas gelockerter Weise — äusserlich noch fort. Dieses Verhältnis ist aber durchaus nicht unbedenklich: Jede der beiden Disziplinen hat ihre eigene Sprache ausgebildet, und es gibt nicht so gar Viele, die die beiden Sprachen fliessend richtig zu sprechen und in beiden Sprachen korrekt zu denken vermögen, und mancher, der es zu können glaubt, merkt nur die Fehler nicht, die er begeht; vielfache Verwirrung und Unklarheit in prinzipiellen Dingen bezeichnet die heutige Lage. Mit um so grösserer Freude ist es darum zu begrüssen, dass in Münsterberg ein Forscher aufgestanden ist, der in den Kampf zwischen Philosophie und Psychologie als Anwalt beider Parteien einzugreifen berufen ist. Münsterberg ist hier wie dort zuhause, er kennt die Bedingungen, unter denen Philosophie, und diejenigen, unter denen Psychologie möglich ist, und er sieht nicht nur, warum kein innerer Widerspruch zwischen beiden besteht, sondern er vermag sich zugleich in einer Weise auszusprechen, von der zu hoffen ist, dass sie auf beiden Seiten verstanden werden kann und so zur wechselseitigen Würdigung beiträgt. Freilich ist diese Aussöhnung der Parteien nur möglich, wenn beide die in das fremde Gebiet übergreifenden Ansprüche aufgeben, und dazu eben bedarf es der Erkenntniskritik: Psychologie ist nur dann möglich, wenn sie sich in ihrem Bereich gegen die idealistischen Wertbestimmungen verwahrt, die ihr eine sich selbst missverstehende Philosophie gerne aufdringen möchte; andrerseits aber folgt daraus, dass die Psychologie mit den Werten der *teleologia rationis humanae* nichts anzufangen vermag, noch keineswegs, dass diese Werte überhaupt unwissenschaftliche Konzeptionen seien. Im Gegenteil, die Psychologie selbst ist in allen ihren Teilen abhängig von diesen Werten: „Jede Spezialwissenschaft arbeitet mit Begriffen, die sie nicht selber prüft, und strebt nach Endzielen, deren Erreichbarkeit und deren Wert sie stillschweigend voraussetzt“ (2). So gilt es also, vom philosophischen Standpunkt aus die Möglichkeit der Psychologie zu begreifen; es gilt, von der Besinnung auf die allgemeingiltigen Zwecke aus zu begreifen, dass auch jene Umformung der Wirklichkeit gerechtfertigt ist, wie sie die Psychologie vornimmt.

Denn das ist der springende Punkt für die richtige Auffassung der Psychologie: Psychologie ist nicht Wirklichkeitswissenschaft; Psychologie handelt nicht von Wirklichem, sondern von Unwirklichem, von unwirklichen, künstlich erzeugten Gebilden. Aber die Schaffung dieser Unwirklichkeiten, dieser Abstraktionen, ist wertvoll für unsere Erkenntnis. Erkennen ist kein Abbilden der Wirklichkeit, sondern ein Umbilden, und je nach dem speziellen Erkenntniszweck geht die Umbildung auf anderem Wege vor sich. Der Wissenschaftslehre fällt die kritische Aufgabe zu, die getroffenen Umbildungen in ihrer Legitimität zu begreifen (resp. die unberechtigte Umformung als fehlerhaft nachzuweisen). Fichte hat im gleichen Sinne den „distinkten Charakter der Kantischen Philosophie“ darin gefunden, „dass sie das faktisch gegebene Bewusstsein in seine Genesis auflöse und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse“ (N. W. I, 131). Seine Wissenschaftslehre verwechselt also keineswegs Transscendentalphilosophie und Psychologie, wie man ihr oft nachredet. Die „Genesis“, von der er spricht, bedeutet nichts Psychologisches, sondern betrifft lediglich die erkenntnistheoretisch zu begründenden „Umformungen“: Münsterberg erkennt Kants Bedeutung eben darin, worin sie — von allen „Kantianern“ zuerst — Fichte erkannt hat.

Hinsichtlich der Psychologie nun kommen folgende logischen Prozesse in Betracht: In der ursprünglichen Wirklichkeit findet sich ein stellung-

nehmendes Subjekt den Dingvorstellungen gegenüber, die nicht dadurch, dass sie existieren, sondern dadurch, dass sie für das aktuelle Subjekt irgendwie in Betracht kommen, das Erlebnis erfüllen (52). „Ob der Geist sich dem Wahrgenommenen zuwendet oder abwendet, es als Schranke oder als Hilfsmittel betrachtet, ob er Gedachtes schafft oder vernichtet, das Willensinteresse, die Zweckstellung, die Bewertung trägt die Wirklichkeit" (52/53). Und auch von den Menschen, die uns in der Wirklichkeit gegenübertreten, gilt: „Was sie durch Gesten oder gesprochene, geschriebene, gedruckte Worte darbieten, ist uns nicht Sehobjekt und nicht Hörobjekt, sondern Aufforderung, die erfüllt oder abgelehnt, Behauptung, die anerkannt oder bestritten werden muss, und treten wir selbst mit Aussagen den Andern gegenüber, so sind es wieder nicht Lautobjekte, auf die wir hinzielen, sondern Urteile, für die wir Anerkennung fordern" (53). Von „psychologischen Vorgängen" ist dabei noch gar keine Rede (54). Zu diesen kommt die Wissenschaft erst dadurch, dass sie die wirkliche Welt, den Gegenstand des unmittelbaren Erlebens, in mehrfacher Beziehung umformt. Zunächst wird das „Objekt" vom „Subjekt" losgelöst. „Psychologie und Physik sind erst dann möglich, wenn das wirkliche Erlebnis verlassen und ein Abstraktionsprodukt gewonnen ist. Das psychologische und physikalische Denken bleibt natürlich selbst ein Erlebnis, es ist selbst ein Teil der Wirklichkeit, es ist selbst eine Stellungnahme, eine Handlung des Subjekts, und der psychologische oder physikalische Gedanke bleibt als solcher selbst ein abhängiges bewertetes Objekt. Von allen Thathandlungen des Subjekts ist aber keine folgenreicher und bedeutsamer als die Bewertung des Gedankens, der das Objekt von der subjektiven Aktualität loslöst und es dadurch beschreibbar und erklärbar macht. Erst hierdurch tritt aus dem System der Werte und Willensakte eine schlechthin nur wahrnehmbare Mannigfaltigkeit hervor; die unabhängigen wertfreien bestimmbaren Objekte gewinnen dadurch logische Bedeutung" (56). Dieser logische Schritt ermöglicht zwei prinzipiell verschiedene wissenschaftliche Richtungen, eine subjektivierende und eine objektivierende: die Objekte beider sind nicht sachlich, aber erkenntnistheoretisch verschieden: „Das Objekt kommt einmal in Frage, wie es mit vorangehenden und nachfolgenden Objekten zusammenhängt, und das andere Mal, wie es in ursprünglicher Wirklichkeit mit dem aktuellen Subjekt zusammenhängt. Diejenigen Merkmale, durch die das Objekt für das wollende Subjekt giltig ist, sind seine Werte, diejenigen Merkmale, durch die es die Erwartung kommender Objekte bestimmt, sind seine Bestandteile. Der Wert und die Elemente der Welt, die Bedeutung und die Konstitution der Welt, der Sinn und das Sein der Welt bilden den Gegensatz der subjektivierenden und der objektivierenden Wissenschaften; die Welt ist aber für beide dieselbe und der Gegensatz hat nicht das Geringste mit der Unterscheidung des Physischen und Psychischen zu thun" (62). Physik und Psychologie sinde beide objektivierende Wissenschaften. Es bedarf also einer weiteren Abstraktion. Münsterberg diskutiert die bisher aufgestellten Kriterien des Psychischen, er entwickelt dann seine eigene Theorie und betont, das alles Psychische von einem Ich, und zwar vom vorfindenden Ich abhängig ist (71). „Doch ist auch hier noch kein Ruhepunkt zu finden: erfahrbar, vorfindbar für ein Ich ist ja auch das Physische. Dass alles Psychische einem Ich vorfindbar ist, ist also als Merkmal unzureichend; das Verhältnis verändert sich aber sofort, wenn wir den Schwerpunkt darauf legen, dass alles Psychische immer nur einem Ich und niemals mehreren zugehört. In dem vorgefundenen Objekt nennen wir psychisch, was nur einem Subjekt erfahrbar ist, physisch, was mehreren Subjekten gemeinsam erfahrbar gedacht werden kann" (72).

Den letzten Grund dieser Scheidung zwischen Physischem und Psychischem findet Münsterberg in dem Streben nach Zusammenhangserkenntnis: solche ist nun nur da möglich, wo die Erkenntnisobjekte in mehreren Erfahrungen mit sich identisch gesetzt werden können (der Satz vom Grunde und das Kausalprinzip sind Anwendungen des Identitätsprinzips: 82). Dies aber kann offenbar nur mit solchen Objekten ge-

schehen, die in verschiedenen Erfahrungen gemeinschaftliche Objekte sein können, d. h. nur mit den physischen Objekten. Die Scheidung zwischen Physischem und Psychischem geschieht also ursprünglich im Interesse der Naturwissenschaft: denn das Psychische fällt lediglich als der nicht-identifizierbare Rest heraus, wenn das Objekt der kausalen Zusammenhangserkenntnis festgestellt werden soll. Ein direkter Zusammenhang kann somit auf der Seite des Psychischen überhaupt nicht geschaffen werden: nur darum kann es sich für die Psychologie handeln, und das ist nun die Bedingung ihrer Möglichkeit, ob sich ein indirekter Zusammenhang begründen lässt (89).

Alle diese Erörterungen über den Gegenstand der Psychologie waren aus dem Gegensatz von Vorstellungen und Gegenständen abgeleitet; der Wille, die „Selbststellungen" haben noch keine Berücksichtigung gefunden. Mit dem das ganze Buch auszeichnenden Mute der Konsequenz erklärt Münsterberg, dass der wirkliche Wille überhaupt nichts Psychisches ist (93). Das klingt fürs Erste paradoxer, als es ist: man muss sich erinnern, dass das Psychische nur jenes Unwirkliche ist, was an der objektivierten Welt nur Einem erfahrbar ist. Den unmittelbaren Willen der Psychologie entziehen heisst also keineswegs seine Wirklichkeit leugnen, es heisst im Gegenteil seine Wirklichkeit aufs Stärkste bejahen. „Sollen die Selbststellungen dennoch Gegenstand der Psychologie werden, so muss der ursprünglichen Realität ein Anderes künstlich substituiert werden und eine Umdeutung vorgenommen werden, die auch Gefühl und Wille zum analysierbaren Objekt macht . . . Die Umsetzung, durch die das aktuelle Subjekt zum Gegenstand der Psychologie werden kann, ist vollendet, wenn demselben das psychophysische Individuum substituiert ist" (94). So sind Gefühle und Willensakte „in seiende Objekte des abstrahierten nur vorfindenden Subjekts umgesetzt und somit den Vorstellungen, der Konstitution nach, koordiniert" (96). Interessant ist, wie damit der Gegensatz von intellektualistischer und voluntaristischer Psychologie bedeutungslos geworden ist: der Gegensatz ist nur auf einem subjektivierenden Standpunkt möglich, der das Objekt der Psychologie für etwas Wirkliches nimmt. „Dem wirklichen Subjekt kommt Intellekt und Entscheidung zu, das psychologische Subjekt hat keine Erkenntnis und keine Handlungsfreiheit, sondern nur eine Summe von Elementen . . . Das psychologische Subjekt weiss nichts durch seine Vorstellungen und will nichts durch seinen Willen; die Frage, ob der Wille auch nur ein Wissen sei, steht mithin ausserhalb der Psychologie" (97). —

An diese Darlegungen über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Psychologie schliessen sich ein paar höchst bedeutsame Kapitel, die das Verhältnis der Psychologie zu den historischen Wissenschaften, den Normwissenschaften und zum praktischen Leben beleuchten. Gemeinsam ist den drei Kapiteln (104—200) die Tendenz, nachzuweisen, dass der Psychologie von den landläufigen Anschauungen eine viel zu grosse Rolle in den bezeichneten Gebieten zugeschoben wird, und zwar darum, weil durchgehends das subjektivierende „Verstehen" der Persönlichkeiten als Psychologie angesehen wird. Es ist das nicht etwa bloss eine Frage der Terminologie, wie es vielleicht zunächst scheinen könnte, sondern es handelt sich darum, dass die wirklich bestehenden Beziehungen zwischen dem nacherlebenden „Verstehen" und den historischen Disziplinen, den Normwissenschaften, der Jurisprudenz, der Pädagogik u. s. w. dahin ausgedeutet zu werden pflegen, dass es gelte, diese Disziplinen auf „Psychologie" zu begründen, — und im Verfolg dieser Bestrebungen geschieht es dann, dass auch solche Begriffe, deren Heimatsrecht in der objektivierenden Psychologie liegt, in den Aufbau jener subjektivierenden Geisteswissenschaften hineingetragen werden. Es ist ja gewiss richtig, dass die objektivierende „psychologische Analyse fortdauernd unerlässliches Hilfsmittel für die historische Darstellung ist" (335): aber konstitutive Bedeutung können die Denkformen der objektivierenden Psychologie in der Geschichte niemals erlangen, sie können immer nur vorbereitende Hilfsmittel sein,

und die wirklich historische Betrachtung kann erst dann einsetzen, wenn alle Unterschiebungen objektivierender Abstraktionen wieder aufgehoben sind (125). Das Endziel der historischen Arbeit ist die Herausgestaltung eines Willenszusammenhanges (127). „Das Objekt mus subjektiv apperzipiert, die Vorstellung von den Selbststellungen durchdrungen, der beschriebene Mensch muss verstanden und nacherlebt werden“ (129). Methodologische Konfusion aber wäre es, aus der Notwendigkeit, diese subjektivierenden Denkformen anzuwenden, die Forderung abzuleiten, dass nun überhaupt die Begriffe der psychologischen Wissenschaft in die Geschichte einzuführen seien: „Die historische und die psychologisch-physikalische Auffassung haben einander nicht abzulösen und nicht zu durchdringen, sondern sind scharf von einander zu trennen, und die ganze Wahrheit setzt sich nicht aus den halben Wahrheiten zusammen, sondern jede dieser Auffassungen streng durchgeführt, gibt eine ganze Wahrheit und eine Vermischung beider gibt weniger als eine halbe Wahrheit“ (132). — Ebenso wie hinsichtlich der Geschichtswissenschaften vertritt Münsterberg, wie nach dem Mitgeteilten bereits erwartet werden kann, die schärfste Ablehnung einer psychologischen Begründung der Normwissenschaften. Gewiss muss die Psychologie den Anspruch festhalten, jede sittliche Motivation, jede ästhetische Beurteilung, jedes logische Urteil, jede religiöse Erscheinung ihrerseits durchforschen zu dürfen; aber auch wenn sie mit ihrer Erklärung bis zum Ende durchgedrungen ist, so hat sie doch von den Aufgaben der Normwissenschaften noch keine einzige gelöst; sie hat unwirkliche Abstraktionen erklärt, das Gebiet der Normwissenschaften aber hat sie mit den Fragen, die sie zu stellen hat, gar nicht betreten. „Man hat wohl behauptet: ‚Es kann nicht etwas erkenntnistheoretisch wahr und psychologisch falsch sein‘, und daraus eine Alles beherrschende Stellung der Psychologie in der Philosophie ableiten wollen. Dem lässt sich aber nicht nur entgegenhalten, dass auch nichts psychologisch wahr sein kann, was erkenntnistheoretisch falsch ist, sondern vor Allem, dass es gar keine Thatsache gibt, über deren Wahrheit Psychologie und Erkenntnistheorie gemeinsam entscheiden können“ (165). — Und nicht viel anders liegt die Frage nach den Beziehungen zwischen Psychologie und praktischem Leben. Was wir im praktischen Leben brauchen, was der Gesetzgeber und der Richter, was der Pädagoge braucht, das ist in erster Linie die Fähigkeit, fremde Persönlichkeiten zu „verstehen“; nicht als Objekt sondern als Subjekt tritt uns in solchen Verhältnissen, in der Regel wenigstens, die andere Persönlichkeit gegenüber. „Nur wenn der Richter nichts zu richten hat, kann seine Psychologie ihm helfen“ (191): d. h. nämlich, wenn psychologische Erkenntnis ihm sagt, dass die psychophysische Reaktionsfähigkeit des Verbrechers gestört war, so dass dieser als unzurechnungsfähig, mithin überhaupt nicht als Subjekt, sondern bloss als Objekt zu betrachten ist. —

Hat der erste Hauptteil des Buches „die Aufgabe der Psychologie“ klar gestellt, so wendet sich der zweite Hauptteil „den psychischen Objekten“ zu. Ausgangspunkt bleibt die Definition des Psychischen, wonach dieses nur Einem erfahrbar ist und als Objekt zum Subjekt in der Beziehung blosser Erfahrbarkeit steht. Das psychologische Bewusstsein ist lediglich vorfindendes Bewusstsein. Daraus zieht Münsterberg die für das Folgende wichtige Konsequenz, „dass in dem gesamten psychologischen System lediglich das Objekt, der Bewusstseinsinhalt, veränderlich ist. Das Subjekt ist nur die absolute Voraussetzung für die Existenz des Inhaltes und die Funktion bleibt die des blossen Vorfindens oder, wie man es auch genannt hat, der Bewusstheit. Jeglicher Vorgang, der für die Psychologie überhaupt in Frage kommen soll, muss somit als Veränderung des Bewusstseinsinhaltes aufgefasst oder umgedeutet werden“ (205/6). Damit entfällt nun jeder Zusammenhang zwischen dem psychologischen Bewusstsein und dem erkenntnistheoretischen Apriorismus: die Nachfolge der transscendentalen Apperzeption könnte allein das „bewertende Bewusstsein überhaupt“ antreten (208): die Formen der möglichen vorfindbaren Inhalte bleiben also — unbeschadet ihrer erkenntnistheoretischen

Apriorität — selbst vorgefundene Objekte und als solche Gegenstände der psychologischen Analyse; doch ist damit noch nicht gesagt, dass der Begriff des Apriori für die Psychologie schlechthin bedeutungslos wäre. „Die Kritik der reinen Vernunft hat freilich ihren Sinn eingebüsst, sobald sie ins Psychologische übersetzt ist; das schliesst aber nicht aus, dass auch die Psychologie mit Dispositionen rechnen darf, welche dem wirklichen Bewusstseinsinhalt gegegenüber relativ apriorisch sind und die Formen seines Zusammenhanges notwendig bestimmen. Solche Vorstellung wird noch greifbarer, wenn diese Bedingungen jedes möglichen psychologischen Inhaltes als psychophysische Dispositionen gedacht werden. Die physiologische Grundlage solcher konstanten Einstellung ist dann als gattungsmässige Organisation im Gehirn und seinen sensorischen und motorischen Anhängen gegeben" (209). Man sieht: die Stellung, die Münsterberg zum Aprioritätsproblem einnimmt, dürfte sich speziell mit Otto Liebmanns bekannter und eng an Kant angelehnter Theorie nahe berühren (vgl. dessen Analysis d. Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 241 Anm.). — Ein besonderes Kapitel behandelt dann die Beziehungen des Psychischen zu Raum und Zeit (231—259). Der mathematische Raum und die mathematische Zeit erscheinen hier als die Begriffe stetiger und unbegrenzter Formen im Gegensatz zum anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit, die in der reinen Erfahrung gegeben sind als „einheitliche unbeschreibbare Qualitäten der Objekte selbst wie Farben und Töne". Der mathematische Raum-Zeitbegriff begründet die Berechenbarkeit der Raum- und Zeitverhältnisse in der physischen Welt. „Die Beschreibung der psychischen Raum- und Zeitgebilde hat dagegen die Wege aller qualitativen psychologischen Analyse zu verfolgen. Dort haben wir es mit räumlichen Entfernungen und zeitlichen Abständen, hier mit Gestalten und Formen, Ausdehnung und Dauer zu thun; dort sind alle Teile gleichwertig und vertauschbar, hier ist Alles auf ein Jetzt und Hier bezogen, dort ist Alles konstant, hier verändert es sich mit der Art des wahrnehmenden Sinnes, unterliegt Täuschungen und subjektiven Einflüssen" (242/3). Daraus ergibt sich eine interessante Folgerung: „Die Vorstellungen haben räumlich-zeitliche Gestalt so wie sie Farbe, Ton und Duft haben; die Vorstellungen selbst haben aber so wenig Ausdehnung und Dauer und sind so wenig nebeneinander oder nacheinander, als sie rot oder grün oder sauer oder süss sind" (246). Die psychologische Untersuchung von Raum und Zeit hat es mithin lediglich mit räumlichen und zeitlichen Gestaltqualitäten zu thun, ebenso wie die Tonpsychologie mit Tonqualitäten. Es kann aber nicht gesagt werden, dass die psychologischen Vorstellungen selbst in der Zeit oder im Raume wären; nur die Gegenstände der Naturwissenschaft sind in Raum und Zeit. Allerdings aber ergibt sich von hier aus nun doch die Möglichkeit, auch die psychologischen Vorgänge als räumlich und zeitlich ausgepannt zu betrachten — aber bloss dadurch, dass sie auf physische Objekte bezogen werden: nicht das psychische Objekt selbst, wie es in der inneren Erfahrung erscheint, hat an Raum und Zeit Teil, sondern das psychische Objekt, „wie es in seiner Abhängigkeit vom physischen Ich oder wenigstens in seiner Zugehörigkeit zum Körper gedacht wird" (249). Nur durch solche Projektion auf die physische Welt, oder genauer: durch solche Introjektion in den Körper werden psychische Objekte zeitlich messbar und räumlich lokalisierbar (256). — Es leuchtet ein, dass diese Ablehnung aller quantitativen Bestimmbarkeit des Psychischen über die Raum- und Zeitlehre hinaus wichtig ist: Münsterberg weist in eingehender Analyse eine Reihe von Theorien zurück, in denen psychologische Thatsachen so gedeutet werden, als ob eine unmittelbare Messung von Empfindungen oder sonstigen psychischen Objekten möglich wäre; „die Welt des Psychischen ist eine Welt der Qualitäten" (281).

Nach dieser Untersuchung der allgemeinsten Bedingungen, unter denen die psychologischen Objekte stehen, wendet sich der Verfasser zum Problem der Beschreibung, zunächst speziell der Mitteilung psychischer Objekte. Eine direkte Lösung der Aufgabe ist auch hier unmöglich, da

das psychische Objekt seinem Begriffe nach das nur einem Subjekt Erfahrbare, mithin das Nicht-Mitteilbare ist (302). Es gilt also Wege zu einer indirekten Beschreibung zu finden. Ich kann diese von den Kantproblemen weit abliegenden Erörterungen hier natürlich nur in ihren alleräussersten Umrissen skizzieren: Die Möglichkeit einer indirekten Beschreibung des Psychischen ergibt sich daraus, dass zwischen den psychischen Wahrnehmungsvorstellungen und ihren (allgemein mitteilbaren) physischen Objekten ein *notwendiger* Zusammenhang besteht: „Die unmitteilbare Vorstellung ‚meint' das mitteilbare Ding . . . und so meint jedes Vorstellungselement einen variablen Faktor in jenem Dinge" (308/9). Diesen notwendigen Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem bezeichnet Münsterberg als den „noetischen Zusammenhang", und diejenigen letzten Elemente der Wahrnehmung, die noch in noetischem Verhältnis zu Bestandteilen des Wahrnehmungsobjekts stehen (so dass weitere Zerlegung auf einer dieser beiden Seiten diese noetische Beziehung aufheben würde), sind die Empfindungen (309f.). Nur durch Zurückführung auf Empfindungen wird Psychisches beschreibbar. Auch Willenshandlungen und Gemütsbewegungen müssen zu Empfindungskomplexen umgeformt werden, um überhaupt mögliche Gegenstände psychologischer Beschreibung zu werden. Natürlich schwindet bei solcher Umformung das Leben; aber wir wissen ja bereits: Psychologie handelt nur von Unwirklichem: „Das psychologische Bearbeitungsprodukt soll wahr aber nicht wirklich sein. Der psychologische Wille, der noch will, ist nicht besser als das physikalische Atom, das noch duftet und leuchtet" (332). Zum Schluss dieser den psychischen Objekten gewidmeten Untersuchungen wird die Frage nach psychischen Urelementen aufgeworfen, nach Elementen also, in die die Empfindungen ihrerseits noch zu zerlegen wären (369—380). Können die Empfindungen den Molekülen der Physik parallel gesetzt werden, so würden die psychischen Urelemente ihr Gegenstück in den Atomen finden. Die betreffenden Ausführungen enthalten also den Entwurf zu einer Atomistik des Bewusstseinsinhaltes. —

Der dritte Hauptteil des Werkes handelt vom „psychischen Zusammenhang" (382—562). Ein direkter Kausalzusammenhang ist prinzipiell unmöglich, da die psychischen Objekte nicht identifizierbar sind. Die Aufgabe kann also nur heissen: „Wie können wir einen indirekten Zusammenhang zwischen den psychischen Objekten herstellen?" (387). Zunächst werden die Versuche besprochen, diesen Zusammenhang durch die Seele vermittelt zu denken. Die Kantische Schulung und Denkweise des Verfassers tritt in diesem Kapitel deutlich hervor. Wenn auch die speziellen Ausführungen wenig mit der Kritik der Paralogismen gemeinsam haben, so entspringen sie doch derselben Tendenz: der Seelenbegriff hat mit der Psychologie, der Beschreibung und Erklärung der Bewusstseinsinhalte, nichts zu thun — eben darum aber kann auch die Psychologie die Bildung dieses (für die Bearbeitung der subjektiven Wirklichkeit bedeutungsvollen) Begriffes nicht verbieten. Die in diesem Zusammenhange vorgetragenen metaphysischen Andeutungen (bes. 398—400), die nun allerdings über Kant weit hinausgehen, sind sehr geistreich und von umfassenden Gesichtspunkten aus entworfen. Manches daran erinnert an Fichte und Eucken, manches an Bradley — im Ganzen ist es original.

Bleibt somit die Bedeutung des Seelenbegriffs auf die subjektivierenden Wissenschaften beschränkt, so gilt es nunmehr, die Mittel zum Aufbau eines indirekten Kausalzusammenhanges der psychischen Welt auf der Seite der physischen Welt zu suchen. Die Aufgabe erfordert, „alles Psychische dem Physischen so zuzuordnen, dass, wenigstens theoretisch, der gesamte Bewusstseinsinhalt durch die Berechnung mechanischer Vorgänge vorausbestimmt werden kann" (415). Welchen physischen Objekten aber kann der Bewusstseinsinhalt logisch eindeutig zugeordnet werden? Bei der Beschreibung lag die Sache einfacher: da konnte die noetische Beziehung der Vorstellung auf die Wirklichkeit, die sie ‚meint', eintreten; denn dieser noetische Zusammenhang verband das physische Objekt nicht

mit einem individuellen psychischen Inhalt, sondern die Beziehung war eine allgemeingiltige, wie sie eben für die Zwecke allgemeiner Mitteilbarkeit erforderlich war (421). Jetzt aber handelt es sich darum, die individuellen Veränderungen der Bewusstseinsinhalte zu erklären: zu diesem Zwecke aber bedarf es anderer physischer Objekte als derjenigen, die zu Jedermanns Vorstellungen in demselben Verhältnis der logischen Zuordnung stehen (422). „Die erklärende Psychologie muss das psychische Objekt einem physischen Objekt zuordnen, das zwar dem mechanischen Kausalzusammenhang angehört, das aber nicht als überindividuelles Erfahrungsobjekt in Frage kommt“ (424): dieses Objekt ist das Gehirn, so fern es nicht als Gegenstand der Wahrnehmung gedacht wird (425). Wird es hingegen als solches Objekt der Wahrnehmung gedacht, so kann es mit keinem anderen psychischen Objekt verbunden sein als mit der (noetisch darauf bezüglichen) Vorstellung vom Gehirn. Nur wenn es nicht als Teil der wahrnehmbaren physischen Objekte in Betracht kommt, kann es der Erklärung der Bewusstseinsvorgänge dienen; denn nun „handelt es sich nicht mehr darum, wie dieses Gehirn irgend einem beliebigen Beschauer oder Betaster erscheint, sondern was es eben für jenes individuelle Subjekt ist, dessen psychischer Inhalt kausal begriffen werden soll“ (426). — Aber noch immer ist die Möglichkeit der Psychologie nicht gewährleistet: noch fragt es sich, ob zwischen den Gehirnprozessen und Vorstellungen ein eindeutiger Beziehungszusammenhang aufgedeckt werden kann. Ein solcher findet sich nun in der That, wenn man vom *vorgestellten Objekt* ausgeht und nach seinen Beziehungen zum *individuellen Gehirn* fragt: hier haben wir zwei Objekte aus der physischen Welt, die ohne Schwierigkeit in kausalen Zusammenhang gebracht werden können (427), und die gesuchte logisch begründete Beziehung besteht somit zwischen der individuellen *Vorstellung* und demjenigen *Gehirnvorgang*, der von dem vorgestellten Objekt kausal hervorgerufen ist. — Es versteht sich, dass hier die Forderung bedeutsam wird, den gesamten Bewusstseinsinhalt durch Umformungen auf Vorstellungselemente zurückzuführen: denn nur für solche gilt diese erkenntnistheoretische Deduktion (429).

So führen also diese Entwicklungen zu einer erkenntnistheoretischen Begründung des psychophysischen Parallelismus. Münsterberg betont ausdrücklich, dass diese Vorstellungsweise nur dann Sinn und Wert hat, „wenn sie als Postulat auftritt, nicht als Entdeckung bestehender Naturthatsachen; . . . die Anerkennung einer Ausnahme wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht auf das Ziel der Psychologie“ (435). In diesem Sinne wird die Apperzeptionstheorie aus der Psychologie verwiesen (436—457): es ist eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, psychologische Vorgänge zuzugeben, die nicht an physiologische Erscheinungen gebunden wären. Und wie die parallelistische Theorie nicht durch die Forderungen des Geisteslebens widerlegt werden kann, so kann sie es auch nicht von Seiten der Naturwissenschaften (457—483). Trotzdem können die einzelnen psychophysischen Zuordnungen selbst ganz zweifelhaft bleiben. „Für eine Aufgabe, bei der es sich nicht wirklich um Entdeckung bestehender Beziehungen, sondern um zweckmässige Zuordnung handelt, kann nichts Einzelnes endgiltig festgestellt sein, ehe nicht das ganze Gebiet geordnet ist, und so lange die Einzelerkenntnis auf der physischen oder psychischen Seite fortschreitet, bleibt somit die Möglichkeit, dass eine vollkommene Neuordnung und Neuverteilung Bedürfnis wird“ (485). — Dabei ist nun aber vorausgesetzt, dass wir überhaupt Psychologie wollen: dieses Wollen ist nicht selbst als notwendiger Erkenntniszweck begründet: die Scheidung zwischen Psychischem und Physischem geschah, wie wir uns erinnern, im Interesse der Naturwissenschaft, und das Psychische war nur als jenes Negative übrig geblieben, das in keine direkten Kausalzusammenhänge eingeht. Daher besteht die psychologische Wissenschaft aus unnatürlichen Fragen und unnatürlichen Antworten. Für praktisch unbegrenzte Zeit sind diese freilich nicht zu entbehren, weil keine Aussicht besteht, dass die Physiologie je ihr ideales Ziel erreicht, das uns gestatten würde, „den

handelnden Menschen völlig als physischen Apparat so zu begreifen, dass jede That und jedes Wort vorher berechenbar wäre" (486). In dem „idealen abschliessenden System der Erkenntnis" aber würde für die Psychologie kein Platz sein. „Ein Hinweis auf diesen logisch vorübergehenden, fast können wir sagen rein rechnerischen Charakter dieses Zusammenhanges [zwischen Physischem und Psychischem] hilft uns aber denn auch andererseits am besten gegen die Versuchung, solche Zuordnung als materialistisch abzulehnen" (487). Wenn die Psychologie ihrerseits den Versuch macht, die Selbständigkeit des Geisteslebens zu verteidigen, und sich zu diesem Zweck mit wertbestimmtem Begriffsmaterial belastet und vor dem Gedanken eines die Werte ausschliessenden Psychischen zurückschrickt, so kann es nicht fehlen, dass konsequente Denker die Haltlosigkeit solcher Positionen aufdecken. Nur so kann die Anerkennung der teleologischen Normen gewahrt werden, dass der Beweis erbracht wird, dass die rücksichtslose Durchführung einer wertfreien Psychologie selbst eine Forderung ist, die dem zwecksetzenden wirklichen Ich entspringt, so dass dieses Ich mit seinen zeitlosen Wertbestimmungen sich notwendiger Weise der psychologischen Forschung entzieht, weil es ihr übergeordnet bleibt.

Nachdem so die psychophysische Theorie in ihrem Prinzip aufgestellt ist, handelt es sich um die Art ihrer Durchführung. Eingehend wird die Assoziationstheorie besprochen (483–525). In dem, was sie Positives bietet, wird sie der Hauptsache nach anerkannt, jedoch nicht für ausreichend befunden, „um zu erklären, warum im gegebenen Moment unter den vielen möglichen Assoziationen gerade die eine auftritt und andere gar nicht zur psychophysischen Erregung kommen" (519). Münsterberg sieht hier einen Mangel der Assoziationslehre, der immer wieder zur Apperzeptionstheorie treiben muss, die mit ihrer psychophysischen Inkonsequenz doch den Vorteil verbindet, dem Reichtum des geistigen Lebens Rechnung zu tragen. Der psychophysisch konsequenten Abhilfe dieser Schwierigkeit ist das Schlusskapitel gewidmet: „Die Aktionstheorie" (525—562). Das Charakteristische dieser Theorie ist eine prinzipielle Berücksichtigung der motorischen Prozesse. Bisher hielt man „daran fest, dass zunächst der sensorische Prozess fertig sein müsse, ehe die Impulse für den motorischen erteilt werden, und dass dieser motorische Vorgang dann ein rein physiologischer sei, der direkt die Psychologie nichts angeht" (528). Dem gegenüber behauptet die Aktionstheorie, „dass jede Empfindung und somit jedes Element des Bewusstseinsinhaltes dem Übergang von Erregung zu Entladung im Rindengebiet zugeordnet ist und zwar derart, dass die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt" (548/9). Für ein näheres Eingehen auf diese geistreichen Ausführungen, denen sich noch ein kurzer Abschnitt über die Psychophysik der Gesellschaft angliedert, sind die KSt. indessen nicht der Ort.

Im Vorwort seines Werkes sagt Münsterberg, sein philosophisches Bemühen knüpfe historisch durchaus an Fichte an (VII/VIII). Auf die meisten seiner Zeitgenossen hat Fichte den Eindruck des Paradoxen gemacht. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch Münsterberg hin und wieder in dieser Weise aufgefasst werden wird. Dennoch steht zu hoffen, dass die ausserordentliche Klarheit und Sicherheit der Führung seinem inhaltvollen Buche im Ganzen eine bessere Aufnahme verschaffen wird. Es ist in der That ein gedankenreiches Buch, und nur in sehr eingeschränktem Masse konnte die vorliegende Besprechung von diesem reichen Gehalt Rechenschaft geben. Man merkt es jeder Seite an, dass sie auf ein fest gefügtes und umfassend angelegtes System der Philosophie zurückweist. Es ist eine Freude, wieder einmal ein solches Buch kennen zu lernen, das die grösste Aufgabe der Philosophie, die Synthese, aufzugreifen den Mut und die Kraft hat. Schien als doch schon fast, als sei es bloss noch den populären Welträtsellösern vorbehalten, ihr Weltbild systematisch

zu begreifen. Hier aber liegt eine Leistung vor, die von der Überzeugung getragen ist, dass der deutsche Idealismus seine Mission noch nicht erfüllt hat, sondern dass auch heute noch in der Tiefe von Kants und Fichtes Werk Anknüpfungspunkte gefunden werden können, von denen aus eine wahrhaft philosophische Durchdringung der Weltwirklichkeit möglich ist.

Halle a. S. Fritz Medicus

Busse, Ludwig. Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, Dürr, 1903. (X u. 488 S.)

Ein Werk, das die zahlreichen Standpunkte und Theorien in der heute wieder einmal im Brennpunkte des Interesses stehenden Frage des Verhältnisses von Körper und Seele darlegt und kritisch sichtet, dürfte gewiss hochwillkommen sein. Wegweiser und Führer durch das Labyrinth der Anschauungen und Meinungen in dieser sowohl in empirischem wie metaphysischem Sinne bedeutungsvollen Frage kann das vorliegende Bussesche Buch genannt werden.

Enthalte schon Kants transscendentaler Idealismus die erkenntnistheoretische, allgemeine Widerlegung des Materialismus, so habe die metaphysisch-psychologische die Aufgabe, auf die einzelnen Formulierungen des materialistischen Gedankens einzugehen. Der Verfasser unterscheidet vier Typen des Materialismus: das Psychische wird als ein Stoff oder als Bewegung gefasst; es soll ein Produkt, endlich eine Begleiterscheinung materieller Prozesse sein (letztere Form in Wahrheit Parallelismus).

Hauptaufgabe des Busseschen Buches ist, in den Parallelismusstreit, der heute an die Stelle des Materialismusstreites getreten, einzugreifen und womöglich zu seiner Entscheidung beizutragen. An den Formen, in denen der Parallelismus aufgetreten, übt der Verfasser zunächst immanente Kritik: von den verschiedenen Auffassungen, die unter den drei Gesichtspunkten der Modalität, Quantität und Qualität betrachtet werden, scheiden als nicht konform mit dem Geiste des Parallelismus der empirische, partielle und materialistische Parallelismus aus. Der Parallelismus muss dogmatisch-metaphysisch und universell auftreten, in dualistischer oder monistischer Form und kann als letzterer realistisch oder idealistisch gedacht werden.

In Bezug auf Kants angeblichen Parallelismus (Riehl, Paulsen, vorsichtiger Höffding) — p. 110—118 — sei folgendes hervorgehoben. Wie allbekannt, finden sich die Hauptstützen für diese Anschauung in der Kritik des zweiten Paralogismus der transscendentalen Psychologie in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. Busse ist einerseits der Ansicht, dass der Parallelismus nicht eine notwendige Folge des transsc. Id., dieser vielmehr auch mit der Annahme einer Wechselwirkung von Körper und Seele und einer monadologischen Metaphysik durchaus vereinbar, andererseits sucht er zu begründen, dass man die Absicht Kants hier schief auffasse. Kants Bemühen geht dahin, zu zeigen, dass der Idealismus allein imstande sei, die in der Verbindung von Leib und Seele liegenden Schwierigkeiten zu überwinden: der Körper sei nur die Erscheinung eines ihm zu Grunde liegenden Dinges an sich, und dieses brauche von der Seele nicht spezifisch verschieden zu sein, sondern könne ihm möglicherweise gleichartig sein. Da ist es aber nicht nötig, diese mögliche metaphysische Wesensgleichheit zu einer metaphysischen Wesensidentität im Sinne des monistischen Parallelismus zu hypostasieren. Selbst der Satz: „Dadurch würde der Ausdruck wegfallen“ etc. lasse sich — wenn allerdings auch gezwungen — in monadologischem Sinne deuten. Dagegen spreche gegen die parallelistische Interpretation der Ausdruck: nur Seelen. Innerhalb der phänomenalen Erfahrungswelt ist die Wechselwirkung von Körper und Seele für Kant eine ganz unbedenkliche Annahme (s. „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre“, bes. „Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele“ etc). In der zweiten Auflage der Kritik ist eine Hinneigung zur Identitätslehre

überhaupt nicht mehr vorhanden. Wir sehen in den dazwischen erschienenen „Metaph. Anfangsgr.“ Kant durchaus auf dem Boden psychophysischer Wechselwirkungslehre.

Der dualistische Parallelismus vertritt den Dualismus von Geist und Materie als metaphysische, endgiltige Theorie, zerbricht aber unser Verlangen, die Welt als ein einheitliches Ganze zu begreifen, und hat kaum einen namhaften Vertreter gefunden. Der realistisch-monistische Parallelismus (Neo-Spinozismus, Identitätsphilosophie) erweist sich in seiner Forderung, Geist und Körper als zwei Seiten eines und desselben identischen Realen X anzusehen, als logisch unfassbar und undurchführbar. Hinsichtlich der dritten Form des Parallelismus zeigt sich nach eingehender Betrachtung, dass derselbe auf idealistischer Grundlage nicht ohne Rest durchführbar, und dass dieser Rest zur Annahme der Wechselwirkungstheorie nötigt. Der kritische Monismus (Riehl) schwankt zwischen realistischem und idealistischem Monismus. Konsequenzen des Parallelismus: Automatentheorie, psychologischer Pluralismus, psychol. Atomistik, mechanistische Psychologie. Das Äquivalenzgesetz (einzig notwendiger Inhalt des Energieprinzips) mit der Theorie der Wechselwirkung durchaus vereinbar. Die Sätze von der Geschlossenheit der Naturkausalität und der Konstanz der Gesamtsumme der physischen Energie subjektive Annahmen. Die empirische Projektion der metaphysischen Vorstellungen sowohl der Monadologie als des objektiven Idealismus ist die Wechselwirkungslehre.

Königsberg i. Pr. Dr. Rudolf Schade.

Selbstanzeigen.

Heim, Karl. Psychologismus oder Antipsychologismus? Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1902. (159 S.).

Ausgehend von der zwischen Psychologisten und Antipsychologisten schwebenden Streitfrage wird in dieser Schrift nach einer eingehenden, 59 Seiten einnehmenden Besprechung von Husserl's logischen Untersuchungen die Aufgabe in Angriff genommen, eine Brücke von der Kantischen Erkenntnistheorie zur modernen Energetik zu schlagen. Kantisch ist die Grundanschauung der Schrift, dass nur durch Anwendung eines apriorischen Elements auf die Mannigfaltigkeit der Empfindungen Erfahrung zustandekommt. Diesem apriorischen Element wird aber eine Formulierung gegeben, die seine Identifikation mit dem Grundprinzip einer erkenntnistheoretisch geläuterten Energetik möglich macht. Um dies zu erreichen, ist das erste Erfordernis, dass die Kantische Tafel der Kategorieen auf eine einzige kategoriale Denkform zurückgeführt wird. Diese Aufgabe erwächst unmittelbar aus Kants Vernunftkritik selbst. Eine der Fragen, welche dieselbe offen lässt, ist ja die: Wie ist es möglich, dass die reinen Denkformen, die alles Unterscheiden von Erscheinungen, alles Auffassen derselben im Schema der Zahl erst möglich machen, selbst vom denkenden Subjekt als eine bestimmte Anzahl von einander unterscheidbarer Gegebenheiten erkannt werden können. Diese Erkenntnis ihrer gegenseitigen Verschiedenheit kann nicht auf Anschauung beruhen. Denn dasselbe Anschauungsmaterial kann in verschiedene kategoriale Formen eingehen. Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen kategorialen Formen müsste also an ihrem rein kategorialen Gehalt zu Tage treten, so wie er abgesehen von seiner Anwendung auf anschauliches Empfindungsmaterial ist.

Ihrem rein kategorialen Gehalt nach aber sind die Kategorieen nach Kant „für sich gar keine Erkenntnisse, sondern blosse Gedankenformen . . .,

um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen,“ leere Formen, die keinen Anhaltspunkt zu einer gegenseitigen inhaltlichen Unterscheidung enthalten können. Jede Vorstellung eines Mannigfaltigen, jede Anwendung des Schemas der Zahl, das die successive Addition von Einem zu Einem zusammenbefasst, setzt nach Kant die Zeit, also eine Anschauungsform voraus. Es ist daher undenkbar, die apriorische Form des Verstandesgebrauchs ihrem reinen von den Anschauungsformen losgelösten Gehalt nach im Schema der Zahl als eine Mannigfaltigkeit unterschiedener Gegebenheiten aufzufassen. Es erscheint daher vom Kantischen Standpunkt aus als eine naheliegende Konsequenz, wenn in dieser Schrift die apriorische Denkform der Synthesis des Mannigfaltigen als eine in sich ununterscheidbare und daher undefinierbare Einheit behandelt wird. Ist aber die Synthesis, die den ganzen Erkenntnisprozess konstituiert, keiner inhaltlichen Bestimmung fähig, so wird damit auch das Recht zweifelhaft, die Beziehung zwischen einem erkennenden Subjekt und einem erkannten Objekt als dem Erkenntnisprozess wesentlich anzusehen und jenem undefinierbaren Urdatum damit eine inhaltliche Bestimmung zu geben. Nach Kant schauen wir ja durch den inneren Sinn vermöge der Anschauungsform der Zeit unser eigenes Ich nur so an, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden, erkennen also unser eigenes Subjekt, wie das Ding an sich überhaupt nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich selbst ist. Wenn wir also unser Ich und den Gegenstand seines Erkennens als zwei verschiedene Gegebenheiten von einander unterscheiden, so mag diese Unterscheidung aus der raumzeitlich angeschauten Erfahrung entspringen, über das Ich an sich aber lässt sich überhaupt nichts, also auch nicht seine Verschiedenheit vom übrigen Ding an sich aussagen. Da nach Kant ferner die Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung „ohne Anschauung, und zwar äussere, im Raum nicht einzusehen möglich“ ist, so legt sich die Konsequenz nahe, dass nicht nur die Welt des Dings an sich, sondern auch die reine Denkform, so wie sie abgesehen von der durch die Anschauungsformen gestalteten Erfahrung an und für sich ist, jene Beziehung zwischen Subjekt und Gegenstand nicht in sich enthalten kann. Indem aus diesem Grunde das undefinierbare Urdatum, welches das Wesen des Bewusstseins und des Erkennens konstituiert, von dem Schema einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt losgelöst wird, eröffnet sich nicht nur ein Weg, dasselbe mit dem gleichfalls undefinierbaren Energiebegriff der Energetik in Beziehung zu setzen, sondern es ergeben sich auch für die Entscheidung der zwischen Psychologismus und Antipsychologismus schwebenden Streitfrage einige bedeutsame Konsequenzen. Verliert das Bewusstsein als solches seinen Charakter als Funktion eines Subjekts überhaupt, so verliert es damit auch den Charakter einer Funktion eines menschlichen Organismus, dessen es bei Kant noch nicht vollständig entkleidet ist, weshalb die irrige Schopenhauer'sche und Cohen'sche Kantauslegung bei Kant immer noch Anhaltspunkte findet. Der menschliche Organismus samt allen seinen physiologisch feststellbaren Eigenschaften erscheint dann genau in demselben Sinne, wie alles andere, als einer der Inhalte des Bewusstseins. Da aber jene undefinierbare Grundrelation, die das Bewusstsein zum Bewusstsein macht, jeden Bewusstseinsinhalt und jedes induktiv feststellbare Gesetz über die Zeitfolge von Bewusstseinsinhalten allererst möglich macht, so lässt sich weder das Dasein noch das Wesen des Bewusstseins aus einzelnen seiner Inhalte und deren Aufeinanderfolge kausal ableiten. Gelingt es nun, die Grundprinzipien der reinen Logik auf jene Synthese zurückzuführen, die das Bewusstsein konstituiert, so sind dieselben damit vor jeder psychologischen Ableitung aus Eigenschaften des menschlichen Organismus gesichert. Die absolute Giltigkeit der logischen Prinzipien ist aber gewonnen, ohne dass ein metaphysisches Hinausgehen über die Grenzen des Bewusstseins dazu nötig gewesen wäre. Denn das Bewusstsein, das die Prinzipien der Logik in sich enthält, ist von vornherein vom endlichen menschlichen Individuum und damit von aller zeitlichen Beschränktheit losgelöst worden, so dass es gar nicht mehr

nötig und auch nicht mehr möglich ist, über dasselbe auf ein überzeitliches Reich der Wahrheit hinauszugehen, weil es die Überzeitlichkeit bereits in sich trägt.

K. Heim.

Sänger, Ernst. Kants Lehre vom Glauben. Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universität Halle-Wittenberg. Mit einem Geleitwort von Professor Dr. Hans Vaihinger. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1903. (170 S.).

„Die Psychologie des Glaubens, die erkenntnistheoretische Würdigung des Glaubens — das sind heute vielbehandelte Themata, welche Theologen und Philosophen gleichermassen interessieren; und mit Recht greifen auch die meisten Erörterungen hierüber auf Kant und seinen Glaubensbegriff zurück“ (Geleitwort S. X). Gleichwohl hat der Kantische Glaubensbegriff bisher noch keine monographische Bearbeitung gefunden. Diese seit langen Jahren bestehende Lücke will die vorliegende Schrift ausfüllen. Auf die Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffs, nicht des Glaubensinhaltes, zielt daher eigentlich die Aufgabe, die der Vf. sich gestellt hat. Es lässt sich nun wohl in abstracto diese scharfe Trennung zwischen Glaubensbegriff und Glaubensinhalt durchführen, doch in concreto ist der Glaubensbegriff nicht ohne den Inhalt genügend zu behandeln; insofern hat auch die inhaltliche Seite des Glaubens eine entsprechende Berücksichtigung erfahren müssen. In Kants eigener Darstellung ist ferner die Glaubensfrage mit der Wissensfrage aufs engste verkettet und lässt sich daher nicht von dieser loslösen. Demgemäss unterscheidet der Vf. scharf zwei Fragepunkte:

1. Was ist Glauben im Unterschied vom Wissen? d. h. wie ist der Begriff des Glaubens zu bestimmen?
2. Was enthält der Glaube im Unterschied vom Wissen? Oder: wie ist der Inhalt des Glaubens zu bestimmen?

Den wichtigsten Stoff für die Darstellung bieten naturgemäss die Schriften aus Kants sog. kritischer Periode. Doch sind auch die vorkritischen Schriften und der Nachlass Kants eingehend berücksichtigt worden, um ein vollständiges Bild in der Entwicklung des Glaubensbegriffes zu geben.

In den vorkritischen Schriften ist der Ausdruck und Begriff des Glaubens nur einmal in spezifisch Kantischem d. h. kritischem Sinne gefasst. Auch in der Übergangsperiode (1770—1781) trifft man den „moralischen Glauben“ nur einmal (Briefe an Lavater aus dem April 1775). Die Kr. d. r. V. (1. Ausg.) bildet in ihren Hauptgedanken den unentbehrlichen äusseren Rahmen für die Untersuchung des Glaubensbegriffes. Speziell bereitet die transscendentale Dialektik die Glaubensphilosophie vor. Schon hier taucht aber der Glaubensbegriff vereinzelt auf, als praktischer und als teleologischer. Im Zusammenhange mit den verwandten Begriffen des Fürwahrhaltens, der Überzeugung und Überredung, des Meinens und Wissens wird er aber erst im 3. Abschnitt des „Kanons“ uns vor Augen geführt. Ausserdem wird hier der Glaube in seine verschiedene Arten zerlegt. Die Schriften aus den Jahren 1781—86 identifizieren den „reinen praktischen Vernunftglauben“ mit den Postulaten der praktischen Vernunft. In der 2. Ausg. der Kr. d. r. V. wird der Glaubensbegriff nicht stärker betont als in der ersten, trotz des bekannten Wortes Kants: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Die Kr. d. pr. V. entwickelt den Postulationsbegriff und lässt sich ebenso wie die Kr. d. Urt. eingehend über die Natur des theoretischen und praktischen Vernunftglaubens aus. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. wird dem moralischen Vernunftglauben der „Kirchenglaube“ gegenübergestellt. Gegen ihn und seine mannigfachen Erscheinungen verhält Kant sich ablehnend; die Kirche muss nach seiner Ansicht vielmehr in der definitiven Alleinherrschaft des freien Vernunftglaubens ihre Aufgabe und ihr Ziel erblicken. Die Gedanken der Religionslehre werden im Streit d. Fac. vervollständigt. Während die zusammenfassende Erörterung über den Glauben in der von Jäsche heraus-

gegebenen Logik ohne sachliche Änderungen aus Kants Manuskripten entnommen sein dürfte, weisen die „Fortschr. d. Metaph. seit Leibe und Wolf“ einige Besonderheiten auf. Im Kantischen Nachlass (Vorlesungen, Lose Blätter, Reflexionen, Briefwechsel) regt sich, besonders da, wo der Nachlass den vorkritischen Jahren angehört, der Dogmatismus, doch ist der Gesamteindruck des Nachlasses ein kritischer und daher der „Glaube“ ein häufig gebrauchter Begriff. — In einem besonderen Anhange ist die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Theologie an den beiden leitenden Theologen des 19. Jahrhunderts, an Schleiermacher und Albrecht Ritschl, kurz illustriert, während das der Schrift voranstehende Geleitwort die philosophische Bedeutung des Kantischen Glaubensbegriffes durch einen Blick auf die vorangegangene und nachfolgende Philosophie bis zur Gegenwart klar noch entwickelt.

Klein-Quenstedt bei Halberstadt. Dr. Ernst Sänger.

Elsenhans, Th. Das Kant-Friesische Problem. Inbilitationsschrift, Heidelberg, Hörning, 1902.

Von der Verwandtschaft zwischen dem Psychologismus der Gegenwart und der „anthropogischen“ Auffassung der Kantischen Vernunftkritik bei Fries ausgehend, behandelt der Verf. zunächst die Geschichte und Litteratur des Problems vom Beginn der Kantbewegung bis zu den neueren Monographien und Einzeluntersuchungen, sodann das Problem selbst nach den drei Seiten, welche an demselben zu unterscheiden sind. Sollen wir uns nach Fries der apriorischen Erkenntnisse auf dem empirischen Wege der inneren Selbstbeobachtung bewusst werden, so handelt es sich in erster Linie um einen Gegensatz des wissenschaftlichen Verfahrens, der transscendentalen und der psychologischen Methoden. In dem methodologischen Abschnitt, der sich damit beschäftigt, wird besonderer Nachdruck darauf gelegt, dass die Aufgabe der „Neuen Kritik der Vernunft“ nach Fries nicht identisch ist mit derjenigen der empirischen Psychologie, und die Methode derselben nicht mit der Deduktion, und dass bei der Beurteilung der Fries'schen Interpretation Kants zu unterscheiden ist zwischen der Art, wie Kant selbst sein kritisches Unternehmen betrachtet wissen wollte und der Beleuchtung, in welcher es vom Standpunkte der Gegenwart aus thatsächlich erscheinen muss. Da bei Fries der methodologische Gegensatz des Psychologischen und des Transscendentalen scheinbar überwunden wird durch das psychologische Verhältnis der „mittelbaren“ zur „unmittelbaren“ Erkenntnis, so wird im dritten Abschnitt das Problem nach seiner psychologischen Seite erörtert. Die anthropologische Wendung, welche Fries der Vernunftkritik gegeben hat, brachte es jedoch mit sich, dass seine ganze Erkenntnistheorie einen subjektiven Charakter erhielt. Das Verhältnis dieses Subjektivismus zum Begriff der objektiven Giltigkeit bildet daher den Gegenstand des vierten erkenntnistheoretischen Abschnittes.

Heidelberg. Th. Elsenhans.

Bargmann, Hermann. Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie, Leipzig, Diss. 1902.

Diese Arbeit geht von dem Grundsatze aus, dass man nicht ohne weiteres, wie bisher geschehen, berechtigt ist, die rechtsphilosophischen Ideen Kant's einzig der Terminologie wegen in die naturrechtlichen Theorien einzureihen. Sie versucht vielmehr das Kant'sche Recht im Zusammenhange mit dem übrigen System, in Sonderheit natürlich in seinen Beziehungen zur engeren Moral zu behandeln. Nach Möglichkeit werden dabei die eigenen Worte des Philosophen herangezogen. Die Einleitung, die kurz das Wesen der formalistischen Methode beleuchtet, verteidigt den Formalismus in der Moral durch Hinweis auf den Aprioribegriff in der Erkenntnistheorie. Der erste Teil setzt sich dann die Durchführung des Formalprinzips im Recht zur Aufgabe. Er beginnt mit dem Vernunftbegriffe des Rechts, seiner Auffindung und analytischen Definition sowie seiner Möglichkeit durch Zugrundelegung des Freiheitsbegriffs. Dieser

letzte Begriff führt zu einer Klarstellung des Verhältnisses von Recht und Ethik zueinander. Analog den dritten Kategorien, die, obwohl durch Vereinigung der beiden ersten entstanden, doch Selbständigkeit beanspruchen, nimmt auch das Recht neben der Ethik eine selbständige Stellung ein. Des weiteren werden dann Schritt für Schritt: Darstellung des Rechtsbegriffs in der Erfahrung, Berechtigung der Kant'schen Termini „Naturrecht" und „Naturzustand", Anwendung des Rechtsbegriffes auf die Erfahrung durch Zuhilfenahme des rechtlichen Postulats, Einteilung der Rechtsgebiete und Reihenfolge ihrer Behandlung durch Kant verfolgt. Aus dem analytischen Rechtsbegriff ergiebt sich der Kantische Staat, aber nur der Staat, noch nicht die drei Gewalten. Hier hält sich nun die Abhandlung für berechtigt, da auch der kategorische Imperativ aus sich allein nicht alle Pflichten entwickeln kann, die Idee des höchsten Gutes und den an sie gebundenen Gottesbegriff als die höchste Stufe der Theologie heranzuziehen. In der That lösen sich so alle Widersprüche auf. Der Rechtsstaat erscheint im Wesentlichen als eine Übertragung des Tugendstaates auf das Äussere. Die drei Gewalten sind Teile der göttlichen Macht und vertreten je eine Seite der göttlichen Funktion. Die Heiligkeit der Person des Regenten, die Strafgewalt und schliesslich das Mass der Strafe, das ius talionis, das, wie die Idee des höchsten Gutes Verdienst und Glück, so auch Vergehen und Strafe in ein gleiches Verhältnis setzt, werden verständlich.

Der zweite Teil will „den Versuch einer Kritik liefern, die Bedeutung der Beurteilung des Kantischen Rechts, für den Wert seiner gesamten Moral überhaupt behandeln und zugleich kurz die Frage nach der Weitergestaltung Kantischer Elemente streifen." So wird denn zunächst die Konsequenz der rechtsphilosophischen Ideen Kants gegen Fricke verteidigt. Die offenkundige Unbrauchbarkeit derselben liegt aber nicht innerhalb seines Rechtes, sondern hat seinen tiefen Grund in dem Fundament der ganzen praktischen Philosophie, dem überspannten Willensbegriff, der als noumenales Vermögen allem Empirischen entrückt wird. Kant *abstrahierte* im Recht nur vom Willen, aber er setzt ihn voraus, weil der Rechtsbegriff den kategorischen Imperativ voraussetzt. Dadurch macht er den menschlichen Charakter auch im Recht zu etwas Unbedingtem und hebt den Menschen über den Kausalzusammenhang hinaus. Dolus und culpa fallen zusammen. Die Talion ist nur konsequent, aber natürlich nicht durchführbar, weil sie an zwei Bedingungen gebunden ist, dass nämlich erstens die That einem „bösen" Willen entsprang und zweitens auch wirklich zur Ausführung gelangte. Die Unverwertbarkeit des Willensbegriffes macht schon allein den Formalismus in der Moral unmöglich. „Die Kantische Moral widerlegt sich selbst in seinem Recht." — Prüfen wir aber noch weiter, so können wir nicht einmal zugestehen, dass die Methode formal ist. Sie ist vielmehr abstrakt. Nur mit Hilfe des rechtlichen Postulats, das dem Gefühl der Achtung in der Ethik entspricht, können alle Rechtsbeziehungen entwickelt werden. „Der im kategorischen Imperativ verkappte Rationalismus bricht im Recht offen wieder durch."

Zum Schluss belegt die Abhandlung kurz, dass eine Weitergestaltung Kantischer Rechtselemente nicht möglich ist. Selbst da, wo sich der Standpunkt der heutigen Rechtspraxis mit dem Kants deckt, leiten sich die Schlüsse unseres Autors aus ganz anderen Quellen her.

H. Bargmann.

Clifford, William Kingdon. Von der Natur der Dinge an sich. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Dr. Hans Kleinpeter. Mit einer Einleitung des Herausgebers über Cliffords Leben und Wirken. Leipzig, Joh. Ambrosius Barth 1903 (25 + 23 Seiten).

Vorliegendes Schriftchen verfolgt den Zweck, die Aufmerksamkeit der deutschen Leserwelt auf einen Mann zu lenken, für den in selten hohem Grade Philosophie und exakte Wissenschaft Eins waren. Seiner Fachbildung nach Mathematiker (er war Professor der angewandten Mathe-

matik und Mechanik am Londoner University College), verfolgte er in seiner Wissenschaft nur Prinzipienfragen von allgemeiner, weittragender Bedeutung, um sich mit zunehmendem Alter immer mehr rein philosophischen Problemen zuzuwenden. Trotz seines leider allzufrühen Todes (1845—1879) brachte er es darin zu grosser Gedankenreife und auch rein quantitativ zu einem grossen Umfang seines Arbeitsgebietes; seine in 2 Bänden gesammelten Essays behandeln Fragen der Philosophie, der Mathematik und mathematischen Physik, der Metaphysik, der Ethik, Religion, Ästhetik und Didaktik. Dabei schrieb er einen sehr markigen Stil, der eine wahre Fundgrube an Kraftstellen ist.

Die vorliegende Übersetzung scheint mir insofern am besten geeignet, in die Gedankenwelt Cliffords einzuführen, als sie seine Stellung zu dem zentralen Problem der Metaphysik erkennen lässt. Den Ausgangspunkt bildet der erkenntnistheoretische Idealismus Berkeleys, dessen unbedingter Geltungsbereich streng umgrenzt wird, bei dem aber Clifford nicht stehen bleibt. Er erkennt die Unmöglichkeit seiner Ausdehnung auf Ejekte, worunter Clifford im Gegensatz zu Objekt dasjenige versteht, was wie fremdes Bewusstsein nie mein Bewusstseinsinhalt werden kann. Hier liegt für Clifford der Anknüpfungspunkt und die Berechtigung metaphysischer Theorien und er entwickelt nun seine eigene, auf deren Form die Entwicklungslehre und die Philosophie Spinozas von besonderem Einflusse waren. Dabei bleibt sich aber Clifford des hypothetischen Charakters seiner Ausführungen stets bewusst; streng scheidet er zwischen Metaphysik und exakter Wissenschaft, ohne aber an deren Grenze Halt zu machen.

Um von der Vielseitigkeit Cliffords wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu ermöglichen, habe ich der Übersetzung dieser Abhandlung eine biographische Skizze vorangehen lassen, deren Daten den englischen Herausgebern entnommen sind, und die überdies einen kurzen Überblick über die andern philosophischen Arbeiten Cliffords gibt. Von diesen scheinen mir namentlich die über Ethik und Religion der Beachtung weiterer Kreise wert; letztere enthalten eine sehr scharfe Kritik des Ultramontanismus aller Religionen.

Gmunden. Dr. Kleinpeter.

Hönigswald, Richard Dr. Zur Kritik der Mach'schen Philosophie. Ein erkenntnistheoretische Studie. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn. 1903. (IV. und 54 S.).

Die vorliegende Arbeit steht auf dem Boden der Transscendentalphilosophie. Ihre Absicht ist, die Unmöglichkeit einer Begründung von Erfahrung und Wissenschaft durch die Anschauungen einer „reinen Erfahrung“ an dem Beispiele Machs darzuthun. Sie richtet sich demgemäss gegen die psychologistischen und relativistischen Tendenzen des Mach'schen Empirismus. Das Unvermögen dieses Empirismus, das kritische Erfahrungsproblem zu überwinden, soll durch den Nachweis der durchgängigen Abhängigkeit illustriert werden, in der sich Mach, trotz aller empiristischen Abneigung gegen Kant, von diesem kritischen Erfahrungsproblem befindet. Damit soll der tiefe Riss, der in der Mach'schen Philosophie klafft, aufgedeckt und gezeigt werden, wie Mach das für ihn „theoretisch“ Unbegründbare, aber dennoch Unentbehrliche, Erfahrung und Wissenschaft, mit allen ihren Voraussetzungen „praktisch“, d. h. inkonsequent einführt. — So scheint dem Autor die Philosophie Machs einen neuen, wenn auch sicherlich nicht beabsichtigten Beweis für die Richtigkeit der kritischen Problemstellung erbracht zu haben. Die Hume'sche Lehre ist durch Kant historisch geworden und lange vor ihrem Erscheinen auch die moderne naturwissenschaftlich-biologische Fortsetzung jener Lehre, der Positivismus Machs.

Halle a. S. R. Hönigswald.

Druck von C. A. Kaemmerer & Co, Halle a. S.

Kant und Ranke.

Eine Studie über die Anwendung der transcendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften.

Von Fritz Medicus.

Vorbemerkung.

Die beiden Namen, die im Titel der vorliegenden Abhandlung stehen, sind als Typen gemeint. Weder von den speziellen Theorien des Einen, noch von den Besonderheiten der Geschichtsauffassung des Anderen soll im Folgenden viel die Rede sein, und am allerwenigsten ist meine Absicht die, eine historische Abhängigkeit Rankes von Kant nachzuweisen. Wir wissen zwar, dass Ranke als Student die Kritik der reinen Vernunft gelesen hat („Zur eigenen Lebensgeschichte", S. W. LIII/LIV, 16); einen besonders tiefen Eindruck hat sie nicht auf ihn gemacht. Was sich allenfalls über ein positives Verhältnis Rankes zu Kant sagen lässt, findet der Leser in R. Festers schöner Arbeit „Humboldts und Rankes Ideenlehre" (Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. VI. 1891, 235—256). Im vorliegenden Aufsatz aber will der Titel „Kant und Ranke" — fürs Erste wenigstens — eher eine feindliche Beziehung andeuten. Die beiden grossen Männer gelten mir hier als die klassischen Vertreter zweier Denkrichtungen, deren Gegensatz heute noch nicht als ausgeglichen oder überwunden betrachtet werden kann. Historisch Gebildete nennen Kant einen unhistorischen Philosophen — die Kantianer aber sind wenig geneigt, die ihnen entgegengehaltenen Argumente als stichhaltig anzuerkennen. Bis vor wenigen Jahren konnte man sagen, dass Geschichte und Transcendentalphilosophie überhaupt noch nicht auf dem Punkte angelangt seien, einander zu verstehen. Die letzte Zeit hat dann allerdings eine erfreuliche Besserung dieses Verhältnisses gebracht. Es sind einige höchst dankenswerte Untersuch-

ungen[1]) erschienen, die wohl geeignet sind, den Gedanken nahe zu legen, dass auch hier das Bündnis nicht mehr zu frühe kommt. Wenn meine Abhandlung eine Entschuldigung dafür nötig haben sollte, dass sie die Anzahl der jenem Zweck gewidmeten Arbeiten vermehren will, so möchte sie sich darauf berufen, dass sie ihren Weg in methodisch engster Anlehnung an Kant geht und darin etwas bisher noch Unversuchtes bietet. Wenn also auch ihre Aufgabe ausserhalb der von Kant selbst bevorzugten Interessensphäre liegt, so ist doch ihre Absicht keine andere, als die Eroberung eines neuen Gebietes für den Kantianismus. Andererseits soll aber auch die Historie hierbei nicht zu kurz kommen. Insofern freilich mag der gegenwärtige Zeitpunkt für eine solche Publikation ungünstig gewählt sein, als die Vertreter der Geschichtswissenschaft unter einander selbst noch in lebhaft geführtem Streit darüber liegen, was denn das Wesentliche an der Geschichte sei. Meiner Abhandlung den Charakter einer Streitschrift zu geben, verspürte ich keine Veranlassung. Eine präzise Stellungnahme war jedoch durch die Art des Themas gefordert. Der Titel bringt sie deutlich zum Ausdruck: für mich gilt Ranke als Klassiker der Geschichtsforschung.

I. Geschichtsphilosophische Bedenken gegen die transscendentale Methode.

In seiner „Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften“ giebt Windelband der Überzeugung Ausdruck, dass in den einzelnen Epochen der Geschichte der Philosophie „die bestimmenden Mächte der geistigen Entwicklung zu Ideen und Systemen verdichtet“ hervortreten (2. Aufl., I, 2). Das heisst also, dass die Philosophie kein Sonderdasein in der allgemeinen Geschichte führt, sondern dass sie ein Faktor innerhalb der gesamten Weltwirklichkeit ist, der zu ihren anderen Faktoren im Verhältnis jener Abhängigkeit steht, die sich aus der historischen Zusammengehörigkeit ergiebt. Zwar mag es vorkommen, dass der eine oder andere philosophische Einsiedler abseits steht, ohne darum zu den minder hervorragenden Geistern gezählt werden zu dürfen;

[1]) Unter den von Kant beeinflussten Autoren, die erfolgreich an der Klärung dieser Problemlage gearbeitet haben, sind namentlich zu nennen Windelband, Rickert, Stammler und Münsterberg.

aber schon der „Kämpfer gegen seine Zeit" steht doch mit dieser Zeit im Zusammenhange: Ziel und Richtung seines Kampfes sind ihm bestimmt durch die historische Wirklichkeit, die er vorfindet. Und so ist schliesslich die Lebensfähigkeit einer jeden Überzeugung davon abhängig, ob sie in den jeweils herrschenden „Ideen" ihren Rückhalt hat. „Der Genius ist eine unabhängige Gabe Gottes: dass er aber zur Entfaltung kommt, dazu gehört die Empfänglichkeit und der Sinn der Zeitgenossen" (Ranke, S. W. XV, 99). In dieser Beziehung ergeht es dem Philosophen wie dem Staatsmann, von dem Ranke einmal sagt, er habe seine historische Bedeutung „nur in sofern, als er die allgemeine Bewegung an seiner Stelle fördert und vielleicht leitet" (XLVI, VI). Was lediglich ausgeklügelt, lediglich zurechtgedacht ist, das mag vielleicht in einem scholastischen Zeitalter zündende Kraft haben — aber doch auch dann nur darum, weil in solcher Zeit logische Subtilitäten Freude machen, so dass die Erzeugnisse des Scharfsinns zugleich einen Wert für die Gemütswelt besitzen, und so ordnet sich auch dieser Grenzfall der allgemeinen Regel unter: philosophische Theorien gewinnen nur dann eine um sich greifende Bedeutung, wenn sie mit den allgemeinen geistigen Strömungen ihrer Zeit in lebendiger Wechselwirkung stehen, wenn ihr Dasein getragen ist von jenen „objektiven Ideen"[1]), von denen der grosse Meister der Geschichtsforschung so vielfach spricht.

Auch in Bezug auf die historische Erscheinung des Kantianismus muss dies gesagt werden können. Sowohl als Kant selbst auftrat, wie auch damals, als seine Philosophie von Neuem mit erobernder Kraft vordrang und diejenige Ära begann, in der wir noch heute stehen, beruhte der Erfolg dieser Lehre darauf, dass sie in ihren wesentlichsten Festsetzungen etwas enthielt, was den „allgemeinen Ideen" dieser Epochen entsprach, und es wäre leicht, dies des Genaueren nachzuweisen.

Dieses Getragensein von den allgemeinen Ideen hat jedoch auch eine andere Seite. Nicht nur das Aufblühen und Standhalten wird von ihnen bestimmt, sondern auch das Absterben, das Ver-

[1]) Ich führe diesen Ausdruck, von dem ja nicht erst gesagt zu werden braucht, dass er ein erkenntnistheoretisches Problem enthält, hier einstweilen ein, im Vertrauen darauf, dass man ihn in diesem Zusammenhange ebenso gut wird verstehen können wie in Rankes eigenen Werken. Weiter unten wird sich Gelegenheit geben, den Terminus in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung zu untersuchen.

gehen, und zwar nicht einmal lediglich um die Thatsache des Vergehens handelt es sich, sondern auch um den Rechtsgrund dazu. Die *quaestio facti* und die *quaestio iuris* treten hier in bemerkenswerter Vereinigung auf, einer Vereinigung, die für eine sog. historische Weltanschauung sehr charakteristisch ist. So erklärt Ranke von den „Kräften des lebendigen Geistes“: „Es ist ihr Wesen, dass sie die Welt an sich zu reissen, zu überwältigen suchen. Je mehr es ihnen aber damit gelingt, je grösser der Kreis wird, den sie umfassen, desto mehr treffen sie mit dem eigentümlichen, unabhängigen Leben zusammen, das sie nicht so ganz und gar zu besiegen, in sich aufzulösen vermögen. Daher geschieht es — denn in unaufhörlichem Werden sind sie begriffen —, dass sie in sich selbst eine Umwandlung erfahren“ (S. W. XXXVII, 471). „Die Ideen, durch welche menschliche Zustände begründet werden, enthalten das Göttliche und Ewige, aus dem sie quellen, niemals vollständig in sich. Eine Zeit lang sind sie wohlthätig, Leben gebend; neue Schöpfungen gehen unter ihrem Odem hervor. Allein auf Erden kommt nichts zu einem reinen und vollkommenen Dasein: darum ist auch nichts unsterblich. Wenn die Zeit erfüllt ist, erheben sich aus dem Verfallenden Bestrebungen von weiter reichendem geistigen Inhalt, die es vollends zersprengen. Das sind die Geschicke Gottes in der Welt“ (I, 55). Also die Ideen dauern nicht ewig, sondern sie lösen einander ab, und was wichtiger für uns ist: sie haben ein tief begründetes Recht, einander abzulösen: denn keine von ihnen verdient es, ewig zu sein, weil keine zu einem „reinen und vollkommenen Dasein“ gelangt. Und so wäre es auch unhistorisch gedacht, wollte man im Kantianismus der Weisheit letzten Schluss verehren. Auch er wird nicht in alle Ewigkeit dauern, auch er wird, wenn die Zeit der Ideen, die ihn emporgetragen haben, erfüllt ist, seine Lebenskraft und sein Lebensrecht einbüssen. Eine Zeit lang noch wird er vielleicht ein Scheindasein führen, aber auf die Dauer kann sich solches von den Wurzeln des Lebens abgeschnittenes Dasein nicht behaupten, und schliesslich wird sein Scheindasein sich verflüchten in die Wesenlosigkeit.[1])

---

[1]) Vgl. das geistreiche Wort aus Rankes Tagebuchblättern: „Der Welt der Wahrheit steht eine Welt des Scheins gegenüber, die auch in die Tiefe geht und immer tieferen Schein entwickelt, bis sie in die Wesenlosigkeit ausgeht; jene endet in dem Wesen“ (S. W. LIII/LIV, 570). Wer mit der philosophischen Sprache der Zeit, in welcher Ranke aufgewachsen

Kant selbst freilich dachte hierüber anders — nämlich unhistorisch: „Die kritische Philosophie muss sich durch ihre unaufhaltsame Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theoretischer

---

ist, Bescheid weiss, wird das Fehlen jeden Zusammenhanges, der die Interpretation erleichtern könnte, nicht vermissen. Ranke versteht unter „Schein" innerliche Hohlheit und Zerfressenheit. So gebraucht er den Ausdruck auch S. W. LIII|LIV, 266; so gebraucht ihn namentlich auch Fichte, derjenige Philosoph, von dem Ranke am meisten beeinflusst ist; man vergleiche nur die „Anweisung zum seligen Leben". Ungezählte Male finden sich in gleichem Sinne *falsity* und *phantasm* bei dem Fichteaner Carlyle. Auch denjenigen modernen Denkern, die Fichte tiefer gehendes Interesse entgegenbringen, ist der Ausdruck nicht fremd: so kann z. B. Eucken, „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" 37 hier verglichen werden („die innere Unwahrheit, die Scheinhaftigkeit jenes anderen Lebens"). Und wie oft stösst man bei Fichte und seinen Nachfolgern auf Wendungen, die jenen Gedanken Rankes mit oder ohne Verwendung des Wortes „Schein" aussprechen oder variieren. Vgl. etwa Fr. v. Schlegels „Philosophie der Geschichte" II, 188|9 oder Hegels „Philosophie der Geschichte", 3. Aufl., 46. — Indessen ist der Terminus „Schein" gerade Ranke selbst nicht eigentlich geläufig gewesen. Um so seltsamer ist es, dass einige Autoren den Ausdruck „Rankes Lehre vom Schein" mit derselben Sicherheit anwenden, mit der man von Kants Lehre vom Raum oder von Johannes Müllers Lehre von den spezifischen Energien spricht! Und das Allerseltsamste daran ist, dass „Rankes Lehre vom Schein" gar nicht einmal die eben besprochene und wenigstens in den Zusammenhang seiner Geschichtsauffassung gut hineinpassende Bedeutung haben soll. So ist in J. Goldfriedrichs Buch „Die historische Ideenlehre in Deutschland" (Berlin 1902), 435 von Rankes Lehre vom Schein die Rede. Der Verfasser verrät uns zwar nicht, wo Ranke diese interessante Theorie auseinandersetzt, aber er sagt uns, dass sie auf einer „falschen Gegenüberstellung von materiellem Schein und ideeller Wesenheit" beruhe, dass der „Schein" die „Sphäre des Materiellen" bedeute (433)! — Die Quelle dieser Behauptung ist nun Lamprecht (vgl. „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft" 34 u. ö.). Hier erfährt der Leser, die Welt des Rankeschen „Scheines" sei „die Welt der wirtschaftlichen und sozialen Bewegung" (48), und vor Allem erfährt er, auf welche Stelle sich die Interpretation stützt; er kann also nachschlagen und sich davon überzeugen, dass ein Irrtum vorliegt, wie ein solcher am Ende immer einmal vorkommen kann und wie er sich hier dadurch begreift, dass Lamprecht — im Bewusstsein der eigenen Bedeutung für eine bessere Würdigung der wirtschaftlichen Faktoren — bestrebt war, seinen Gegensatz zu Ranke möglichst prinzipiell zu erfassen. Weniger leicht vermag ich zu verstehen, wie Goldfriedrich sich berechtigt glauben konnte, über die Ideenlehre zu schreiben, wenn er Ranke so wenig kennt, dass ihm die Lamprechtsche Interpretation nicht einmal auffallend genug ist, um zur Nachprüfung Anlass zu bieten. — Ranke hat die „Ideen" in keiner Weise grundsätzlichen Beschränkungen

sowohl, als moralisch-praktischer Absicht überzeugt fühlen, dass ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei" (S. W., 2. Hartensteinsche Ausg., VIII, 601). Allein, wenn auch heute kaum mehr jemand diese Worte wird unterschreiben wollen, so bleibt doch immerhin die diskutable Frage übrig, ob nicht wenigstens die Grundzüge der kritischen Philosophie eine von keinen zeitlichen Bedingungen eingeschränkte Bedeutung haben. Der überzeugte Kantianer (im freieren Sinne dieses Wortes) wird zugeben können, dass Epochen kommen mögen, in denen, wie zur Zeit des Materialismus, die philosophische Besinnung hintangehalten ist — er wird aber doch zugleich behaupten, dass, wenn dann die Menschen wieder anfangen, mit rechtem Sinne zu philosophieren, sie wieder und wieder „auf Kant zurückgehen" werden. Darf man in solcher Hinsicht doch vielleicht im Kantianismus etwas Ewiges sehen? Und wenn diese Frage zu bejahen wäre: hätte dann Ranke unrecht, wenn er lehrt, dass das Dasein der Ideen kein ewiges sein kann?

Das sind Fragen, wie sie sich aus der Stellung, die Geschichte und Erkenntnistheorie gegenwärtig zu einander einnehmen, von selbst ergeben. Und ich bin auch keineswegs der erste, der diese Fragen aufwirft und ihnen entgegenzutreten versucht. Namentlich Max Scheler hat in seinem geistreichen Buche „Die transscendentale und die psychologische Methode" (Leipzig 1900) die Unvermeidlichkeit dieser Probleme klar entwickelt. Die Antwort freilich, die er giebt, weicht von der im Folgenden vorzulegenden durchaus ab: um so mehr wird es die Einsicht in den Gegenstand selbst fördern, wenn auch jener entgegengesetzt gerichtete Weg berücksichtigt wird. Schelers Unternehmen zielt darauf, die von Kant begründete transscendentale Methode des

hinsichtlich ihres Inhaltes unterworfen. Sehr mit Recht hat Willy Freytag schon vor dem Erscheinen des Goldfriedrichschen Buches im Archiv f. syst. Philos. VI (1900), 136 darauf hingewiesen, dass Ranke im zweiten und im neunzehnten Berchtesgadener Vortrag „als leitende Tendenz seiner eigenen Zeit u. a. auch die unendliche Entfaltung der materiellen Kräfte" angiebt; wenn auch zuzugeben sei, dass er die materiellen Erscheinungen nicht liebe, so wisse er doch „sehr wohl, dass auch durch einen materiellen Inhalt einem Zeitalter das Gepräge aufgedrückt werden kann."

Philosophierens von Grund aus umzugestalten und zwar derart, dass an Stelle des Begriffs einer zeitlos giltigen Vernunft — des Fundamentes der transscendentalen Methode — die nur für zeitlich begrenzte Kulturzusammenhänge giltigen Begriffe des Geisteslebens treten sollen. Rankes Ideen hätten damit auf erkenntnistheoretischem Boden entscheidende Bedeutung gewonnen — sie hätten dem erkenntnistheoretischen Gebäude Kants das Fundament untergraben, dieser umstürzenden That aber sofort die positive Arbeit folgen lassen, indem sie sich selbst als Grundlage und Ausgangspunkt einer neuen Erkenntnistheorie anbieten.

Kant hat, so führt Scheler aus, „einen geschichtlichen Stand der Erfahrung zu *der* Erfahrung verabsolutiert“ (26). Dem gegenüber wird erklärt: Die Erfahrung, die wir haben und die wir allein kennen, darf nicht absolut gesetzt werden, sondern sie muss für das genommen werden, was sie ist, für etwas durchaus nur Relatives, in keiner Hinsicht Endgiltiges. Auch die Grundlagen der scheinbar festesten Wissenschaften sind in Zweifel gezogen worden, und wir wollen nicht den Vorwitz haben, festsetzen zu wollen, was die Wissenschaft für alle Zeiten unangetastet lassen muss. Es möchte uns sonst geschehen, dass ein kühner Kopf durch die That beweist, dass auch dasjenige umgestossen werden kann, dessen Unerschütterlichkeit wir beweisen wollten. Für schlechthin unerschütterlich kann nur das gelten, was selbstevident ist: dies aber sind nur die Prinzipien der formalen Logik. Von allem Anderen muss zugegeben werden, dass wir nicht beweisen können, ob nicht einmal eine Zeit kommt, in der mit Erfolg daran gerüttelt wird. Mit welcher Unbefangenheit hat nicht Kant in den Sätzen der Mathematik und in den Prinzipien der Naturwissenschaft seiner Zeit etwas unbedingt Festes zu sehen vermeint, was zum Ausgangspunkt philosophischer Erörterungen gemacht werden dürfe — und heute ist unter all diesen Sätzen kein einziger mehr, der nicht inzwischen zum Gegenstand höchst ernster Skepsis gemacht worden wäre! Auch wenn man nicht wird sagen wollen, dass in irgend einem dieser Punkte der Kampf *gegen* die Rechtsgiltigkeit dieser Sätze entschieden sei — so viel ist gewiss: das naive Vertrauen, mit dem Kant z. B. die gegenständliche Giltigkeit der Geometrie Euklids voraussetzte, ist unwiderbringlich dahin.

Kant hat einen geschichtlichen Stand der Erfahrung zu *der* Erfahrung verabsolutiert. Er hat die Prinzipien der Erkenntnis

aufsuchen wollen, er hat die Frage gestellt, welches die Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt seien. Diese Frage aber ist in alle Wege unlösbar. Denn um die Prinzipien der Erkenntnis zu finden, muss man wissen, was Erkenntnis ist; man muss also ausgehen von einem Begriff der Erfahrung. Genau das hat ja nun auch Kant gethan: seine Grundvoraussetzung ist der Begriff der Erfahrung — wie er ihn kannte: vor tausend Jahren war der Begriff der Erfahrung ein anderer, schon heute ist unser Erfahrungsbegriff nicht mehr ganz derselbe wie derjenige Kants, und in wieder tausend Jahren wird der Erfahrungsbegriff wieder ein anderer sein. Die Prinzipien der Erkenntnis lassen sich darum unmöglich — wie das Kant gewollt hat — in einer ein für allemal giltigen Weise aufzeigen, sondern immer nur im Rahmen eines bestimmten Kulturstandes. „Ein Transscendentalphilosoph hätte z. Z. des Aristoteles ganz andere Prinzipien der Wissenschaft gefunden, wieder andere zur Zeit des Thomas von Aquino. Hätte er beispielsweise im Stande der Wissenschaft seiner Zeit die beiden Sätze, von denen einer noch Demokrit und seinen Zeitgenossen, von denen der andere der gesamten Folgezeit bis auf Galilei völlig evident erschien, dass nämlich den Körpern eine Fallkraft innewohnt und eine sich selbst überlassene Körperbewegung allmählich sich aufzehrt, auf ihre logische Bedingung hin untersucht, so wäre er zu ganz anders lautenden ‚Prinzipien der Wissenschaft' gelangt als später, nachdem die positive Wissenschaft diese Sätze widerlegt hatte" (Scheler, a. a. O. 56/7). Und so gehe auch Kant von Sätzen aus, die ihm und seinen Zeitgenossen völlig evident scheinen, und frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit — wähnend, damit die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zu erforschen. Ist das aber nicht äusserst unhistorisch? Kant wächst eben heraus aus dem unhistorischen Zeitalter der Aufklärung, und der allereklatanteste — wenn auch keineswegs einzige — Beweis für diese Befangenheit in den Vorurteilen seiner Zeit ist der augenfällige Umstand, dass der Erfahrungsbegriff, mit dem Kant operiert, der Erfahrungsbegriff, der — echt rationalistisch — mit dem Anspruche auftritt, der einzig mögliche, der notwendige und allgemeingiltige zu sein, dass dieser Erfahrungsbegriff schon aller geschichtlichen Erkenntnis gegenüber versagt.

So trägt Kants Erfahrungsbegriff die Schuld seiner Zeit, des unhistorischen Zeitalters des Rationalismus. Aber natürlich, auch

wenn wir, wie selbstverständlich, der schwerstwiegenden Einseitigkeit abhelfen, wenn wir die geschichtliche Wirklichkeit in unserem Erfahrungsbegriff nicht mehr übersehen werden, so werden wir uns doch hüten, diesem unserem weniger einseitigen Erfahrungsbegriff eine Giltigkeit für alle Ewigkeit zuzusprechen: den Grundfehler Kants würden wir ja auch dann wiederholen und unseren geschichtlich bedingten und dem Wechsel der Zeiten unterworfenen Stand der Erfahrung für etwas ewig und unwandelbar Giltiges ausgeben. Das Problem einer Erfahrung überhaupt, so wie Kant es hat lösen wollen, ist unlösbar, und schon diese Problemstellung Kants trägt die charakteristischen Züge eines unhistorisch denkenden Zeitalters. —

Dies sind, wenn natürlich auch nur in der Vortragsweise einer Skizze, die Grundlinien der Schelerschen Kantkritik, die man gewiss zutreffend als eine Reaktion des historischen Sinnes gegen den Kantischen Rationalismus auffassen wird. Und wenn der vorliegende Aufsatz in seinem Titel die Namen Kant und Ranke einander gegenübergestellt hat, so kann wohl gesagt werden, dass es dieser selbe Gegensatz ist, der auch von Scheler erkenntnistheoretisch untersucht wird. Scheler hat die Partei des Historikers genommen: die erkenntnistheoretischen Anschauungen, die er vertritt, fliessen aus jener selben Geschichtsauffassung, als deren klassischer Repräsentant Ranke gelten darf. Auch wird Rankes Name in der That einige Male von Scheler erwähnt. Und durch das ganze Buch klingt es hindurch: Vorwärts zu historischer Besinnung! Wollt ihr Erkenntnistheorie treiben und die Prinzipien eures Erkennens zu gesondertem Bewusstsein erheben, so schaut zu, was das ist, was euer Erkenntnisstreben erfüllt, und dann kommt und zeigt uns, auf welchen Bedingungen euer Erkennen beruht: ihr werdet finden, dass es Kräfte sind, lebendige Kräfte eures Seelenlebens, psychische Grössen, die euer Geistesleben beherrschen — anders als die geistigen Potenzen gewesen sind, die im Zeitalter des Aristoteles oder des heiligen Thomas mächtig gewesen sind, und wieder anders als die geistigen Mächte sein werden, die der Wissenschaft des 21. Jahrhunderts Form und Inhalt bestimmen werden: Rankes Ideen haben von den Prinzipien der Erkenntnistheorie ihren Tribut eingezogen, und nun erst soll eine kulturwissenschaftliche Betrachtung möglich werden. Die Kritik der reinen Vernunft giebt uns ein Bild der Formen des wissenschaftlichen Betriebes im 18. Jahrhundert. Aber wenn Kant

seine Vernunftkritik einen Traktat von der Methode genannt hat — eine Methodenlehre, mit der man den Grössen des Kulturlebens gerecht werden könnte, ist das Werk nicht. —

So viel über diesen wohldurchdachten Vorstoss gegen die Kantische Philosophie, dem man gerne zugestehen wird, dass er aufmerksame Prüfung verdient. Sofern er sich gegen jeden Versuch richtet, die besondere Gestalt, die irgend eine philosophische Lehrmeinung trägt, zu verabsolutieren, sie für etwas dem Wechsel der historischen Ideen Trotz Bietendes auszugeben: so weit ist, wie ich glaube, Schelers Angriff unwiderleglich. Es ist wahr, dass sich in der Kr. d. r. V. das Wissenschaftsideal des 18. Jahrhunderts spiegelt, es ist leider auch wahr, dass die neukantische Bewegung der letzten Jahrzehnte hin und wieder die Tendenz gezeigt hat, dieses Wissenschaftsideal festzuhalten, und solche Tendenz kann der Philosophie nicht zum Heile gereichen. Hier soll, und hier wird ohne Zweifel Ranke das Feld behaupten: wir wollen Entwicklung, wir wollen den Untergang der Ideen, die ihre Mission erfüllt haben, wir wollen kein Scheindasein einer den lebendigen Ideen abgestorbenen Philosophie. Und auch darin hat Scheler allerdings recht gesehen, dass namentlich die Bedingungen einer geschichtlichen Erfahrung bei Kant viel zu kurz kommen. An einer halbversteckten Stelle der Kr. d. r. V., im Abschnitt „Vom Ideal des höchsten Gutes“ (2. Aufl. 835) deutet Kant einmal auf dieses Problem hin; auch in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ (S. W., 2. Hartensteinsche Ausg., IV, 155) findet sich gelegentlich ein leiser Ansatz in dieser Richtung: aber ernst gemacht hat Kant niemals damit. Insofern also hat Scheler nicht unrecht, wenn er von der historischen Bedingtheit der Kantischen Philosophie spricht.

Aber ist mit alledem denn die Hauptsache am Kritizismus getroffen oder auch nur berührt? Ich meine nicht. Gerade der Gedanke, dass die Transscendentalphilosophie ihrem Wesen nach Methode und schlechthin nichts als Methode ist, ist etwas, was bei Scheler nicht zu seinem Rechte kommt, so oft er auch das Wort „Methode“ gebraucht. Die Meinung wenigstens, die der Ausdruck bei Kant selbst und den hervorragenden Neukantianern hat, scheint er mir zu verfehlen. Immer nämlich finden wir bei ihm die Ansicht, die „transscendentale Methode“ verfahre „reduktiv“: „Zu gegebenen Thatsachen sollen Gründe gesucht werden“ (37). Die transscendentale Methode erscheint infolgedessen bei

Scheler als die Besitzerin feststehender Resultate, z. B. der Sätze aus der Geometrie und der sog. reinen Naturwissenschaft (61). Nach Scheler ist ein Zweifel an der gegenständlichen Giltigkeit der Euklidischen Geometrie, wie ihn die Metageometrie erhebt, darum vom Standpunkt der transscendentalen Methode aus a priori unberechtigt, weil diese Methode von der „Thatsache“ ausgehe, „dass wir mit völliger Evidenz uns berechtigt halten, das, was wir in der reinen Geometrie gefunden haben, auf die Natur anzuwenden“ (60/1). Auch das Gravitationsgesetz wird (66) als zur „Grundlage der transscendentalen Methode“ gehörig bezeichnet. — Von hier aus ergiebt sich, welche Kritik den Schelerschen Argumentationen entgegengebracht werden kann.

Der Kern der transscendentalen Methode liegt in dem Gedanken einer rein formalen, das Mannigfaltige einheitlich ordnenden Gesetzmässigkeit, die den letzten Massstab des Erkenntniswertes aller überhaupt möglichen Urteile darstellt. Diese Gesetzmässigkeit, die den Gegenstand der philosophischen Besinnung bildet, ist rein formal, d. h. sie kann keinerlei Aussagen über irgend welche thatsächlichen Beziehungen enthalten oder zur Voraussetzung haben, und zwar darum nicht, weil sie selbst Bedingung der Möglichkeit alles Thatsächlichen überhaupt ist. Erfahrung besteht ja nicht im Gegebenen schlechthin, sondern in einer Synthesis des Gegebenen, und wenn die Erfahrung Erkenntniswert hat, so ist diese Synthesis zugleich eine gesetzmässige Ordnung. Erfahrung im Sinne von Erkenntnis setzt mithin die gesetzmässige Ordnung als formale Bedingung ihrer Möglichkeit voraus.

Es ist überhaupt nichts Thatsächliches möglich, ohne dass eine allgemeingiltige Gesetzmässigkeit vorausgesetzt wäre: das ist die These der Transscendentalphilosophie, und ihre Frage ist folglich einfach die: Welche formalen Prinzipien sind aufweisbar, die eine einheitliche Synthesis des Gegebenen ermöglichen? — Wie aber sollten Prinzipien, die allem Thatsächlichen der Erfahrung zugrunde liegen, ihrerseits als von etwas Thatsächlichem abhängig gedacht werden? Die Frage hebt sich selbst auf. Auch wenn die tollsten Phantasien, die je im Kopfe eines Metageometers getobt, lautere Wahrheit wären; wenn es zuträfe, dass nicht nur der Raum der gegenständlichen Wirklichkeit inkonstant gekrümmt wäre (was Gauss nur darum nicht entdeckt hat, weil das von ihm gemessene Dreieck Brocken—hoher Hagen—Inselsberg sich zufällig

gerade an einer ziemlich ebenen Stelle des Raumes befindet), sondern dass auch unsere dreidimensionale Raumanschauung nur eine Entwicklungsstufe ist, über die unsere spätesten Nachkommen ebenso weit erhaben sein werden wie wir über die Raumanschauung der Protozoen: auch wenn alles dies als unbestreitbar richtig nachgewiesen wäre, so würde darum doch die transscendentale Methode in nichts widerlegt sein. Denn sie ist lediglich Methode und giebt als solche wohl an, wie das Gegebene zu behandeln ist, wenn es erkannt werden soll — hingegen enthält sie sich jeder Aussage über die thatsächlichen Beziehungen selbst.

Nun meint freilich Scheler, die transscendentale Methode erlaube gar nicht, derartige thatsächliche Beziehungen zu konstatieren: denn hierzu wäre ja die Berufung auf solche Beobachtungen notwendig, die aus den bisher bekannten Naturgesetzen nicht erklärbar sind; solche Beobachtungen aber seien nach der transscendentalen Methode „Fiktionen gleich zu halten, ehe sie nicht schon Glieder einer Gesetzmässigkeit sind“ (65). Scheler folgert daraus, dass die transscendentale Methode, konsequent durchgeführt, überhaupt die Möglichkeit der Entdeckung bisher unbekannter Naturgesetze abschneiden müsste. Offenbar wird hier wieder die transscendentale Methode als die Inhaberin der jeweilig von ihr anerkannten Naturgesetze aufgefasst. Insbesondere aber ist die Wendung „ehe sie nicht schon“ zu beanstanden: gerade nach der transscendentalen Methode sind die neuen und nach den bisher bekannten Naturgesetzen nicht erklärbaren Beobachtungen a priori „Glieder einer Gesetzmässigkeit“ — nämlich jener rein formalen Gesetzmässigkeit, die nichts über die Thatsachen selbst aussagt. Von Seiten der transscendentalen Methode steht darum der Entdeckung bisher unbekannter und der Widerlegung bisher fälschlich anerkannter Naturgesetze nicht das Mindeste im Wege. Scheler hat in diesem Punkte seine Behauptung vom unhistorischen Charakter der Transscendentalphilosophie überspannt (66/7).

Hat es überhaupt einen Sinn, jene rein formale Gesetzmässigkeit, die die synthetische Einheit des Mannigfaltigen begründet, als historisch bedingt zu denken? Man muss sich klar darüber werden, dass es noch keineswegs eine Antwort hierauf bedeutet, wenn man darauf hinweist, dass jeder bisher aufgetauchte und jeder zukünftig noch auftauchende Lösungsversuch des transscendentalen Problems notwendig von geschichtlichen Faktoren abhängig ist. Nicht von den Lösungsversuchen ist hier die Rede, sondern von

der Problemstellung. In der Kr. d. r. V. mag man darum immerhin die Analyse eines historischen Standes der Erfahrung erblicken, der fälschlich zu *der* Erfahrung verabsolutiert sei: damit sagt man nichts weiter, als dass die Aufgabe der Transscendentalphilosophie von Kant noch nicht bis zum Ende aufgelöst ist. Man kann bestreiten, dass sie überhaupt jemals vollendet werden kann.

„Wer auf die Welt kommt, baut ein neues Haus,
Er geht und lässt es einem zweiten.
Der wird sich's anders zubereiten,
Und niemand baut es aus."

Wenn man der Transscendentalphilosophie die Aufgabe zuweist, unter dem Gesichtspunkte einer allgemeingiltigen Gesetzmässigkeit die Grundlagen der positiven Wissenschaften zu begreifen, so würde man mit dem Hinweis darauf, dass die Herausbildung solcher Denkformen nie zu Ende kommt, bloss die ewige Notwendigkeit transscendentalphilosophischer Besinnung begründen,[1] keineswegs aber etwa die „rationalistische" transscendentale Methode zu Gunsten einer historisch besser orientierten widerlegen.

Nun kommt es gewiss vor, dass die positive Wissenschaft von objektiv falschen Grundannahmen ausgeht, z. B., um bei Schelers oben angeführten Argumenten zu bleiben, von der Voraussetzung einer den Körpern innewohnenden Fallkraft oder von dem Glauben, dass ein in Bewegung befindlicher Körper von selbst ermüde. Wenn aber Scheler meint, ein Transscendentalphilosoph aus jenen alten Zeiten hätte, wenn er diese Sätze „auf ihre logische Bedingung hin untersucht hätte", zu ganz anders lautenden „Prinzipien der Wissenschaft" kommen müssen als ein später geborener Denker: so kann ich auch hierin keine Widerlegung der transscendentalen Methode sehen. Denn wenn die Wissenschaftslehre unbeirrt von den gerade anerkannten wissenschaftlichen Theorien lediglich konsequent vorwärts schreitet, so wird sie in jeder unberechtigten Annahme der Wissenschaft eine Grenze ihres Begreifens finden, einen irrationalen Rest, den sie nicht zu beseitigen vermag, und nur da wird sie ihre Aufgabe durchführen können, wo der von ihr untersuchte Grundbegriff nichts anderes mehr ist als der Ausdruck einer — wenn auch vielleicht erst spät eingesehenen — Denknotwendigkeit (vgl.

[1]) Vgl. A. Riehl, „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" (Leipzig 1903), 238: „Mit der Wissenschaft ändert sich auch ihre Philosophie."

Lotze, Logik, 2. Aufl., 598). Eben dadurch, dass die Transscendentalphilosophie auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen muss, wenn die von ihr untersuchten Denkformen unaufgeklärte Elemente enthalten, kann sie zur Kritik des von ihr vorgefundenen Standes der Wissenschaft werden und somit diese selbst fördern helfen. Wenn freilich die Philosophie sich selbst als die Inhaberin der von der Wissenschaft ihrer Zeit anerkannten Gesetze betrachtet und in diesen Gesetzen ihre „Grundlage" erblickt: dann bleibt ihr allerdings nichts übrig als hochachtungsvoll hinter der positiven Wissenschaft als „Eule der Minerva" einherzuflattern, so gut oder schlecht es eben gehen will. Hat man sich aber einmal von dieser Vorstellung losgerissen, hat man eingesehen, dass nicht das die Aufgabe der Philosophie sein kann, die Möglichkeit der Erfahrungen[1]) zu erklären oder gar zu deduzieren: so sieht man, dass gerade *die* Methode den Namen der „kritischen" verdient, deren Wesen in der Anerkennung einer überzeitlichen, überhistorischen und allgemeingiltigen Gesetzmässigkeit besteht als der absolut letzten Norm für den Wert aller überhaupt möglichen Synthesen von Bewusstseinsinhalten. Und thatsächlich liegt diese Voraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit und selbst jedem beliebigen Urteil, das den Anspruch auf Wahrheit erhebt, zugrunde. Auch diejenige wissenschaftliche Theorie, die sich selbst für nichts Besseres hält als für einen vorläufigen Versuch, und die nur auftritt, um möglichst bald überwunden zu werden: auch sie betrachtet sich doch gleichwohl als Beitrag zu *der* Wahrheitserkenntnis und setzt damit *die* Wahrheit voraus, und sie will überwunden sein nur durch eine solche Theorie, die *der* Wahrheit näher ist als sie selbst: sie setzt also auch zur Entscheidung hierüber ein Kriterium voraus.

Und welches ist dieses Kriterium? Der letzte Massstab aller Erkenntniswerte, der Gedanke einer allgemeingiltigen und darum vollkommen einheitlichen Ordnung der Vorstellungen. Erkenntnistheoretisch angesehen ist jede Überwindung einer wissenschaftlichen Lehrmeinung die konkrete Darstellung des Grundsatzes der Transscendentalphilosophie, dass Erkenntnis in gesetzmässiger Synthesis des Gegebenen besteht: jede neue Theorie stützt ihren

---

[1]) Scheler a. a. O. 73. Vgl. dagegen die treffenden Worte Riehls: Das „Untersuchungsgebiet der Philosophie ist die Erkenntnis selbst, ihr Gegenstand ist der Begriff des Wissens: die Erfahrung, nicht die Erfahrungen" (Zur Einführung i. d. Philos. d. Gegenw. 37).

Rechtsanspruch darauf, dass sie die einheitliche Ordnung der Vorstellungen in höherem Masse möglich macht. Und so sehen wir hier in aller Deutlichkeit: Die Gesetzmässigkeit, nach der der Transscendentalphilosoph fragt, ist nicht *das*, was den Stand der Wissenschaft seiner Zeit *zusammenhält* — im Gegenteil, es ist *das*, was den Stand der Wissenschaft seiner Zeit *zu zersprengen droht*, es ist das Prinzip der *Fortbewegung* der Wissenschaft, das Prinzip der *Entwicklung* des Wissens. Es ist das Überhistorische in der Geschichte des Denkens, und wer es darin aufweisen will, darf nicht auf die „festen“ Lehrsätze blicken, in denen sich die historisch bedingten Anschauungen irgend einer Epoche aussprechen, sondern er muss das Denken in seiner lebendigen Bewegung erfassen, er muss auf das achten, was die Gedankenmassen irgend eines Kultursystems stets auseinander treiben will, weil sie ihm noch nicht Genüge thun. Zu allen Zeiten will das wissenschaftliche Denken gesetzmässige Ordnung der Vorstellungen, und jeder *Fortschritt* des Denkens ist ein Schritt, der unter diesem Zeichen gethan wird. Jede wissenschaftliche Lehrmeinung ist etwas historisch *Bedingtes*; der *Fortschritt* aber, den eine Theorie für das Erkennen bedeutet, ist als solcher etwas *unbedingt* Berechtigtes. *Als Fortschritt* der Erkenntnis *behält* jede wissenschaftliche That ihren Wert — auch wenn die bestimmte Gestalt, in der sie sich festlegte, historisch längst überwunden ist. Die Gesetzmässigkeit aber, die den Fortschritten des Erkennens diesen ihren Wertcharakter in allgemeingiltiger Weise sichert, ist zu aller Zeit dieselbe — sie *muss* ewig dieselbe sein: denn sie ist ja nichts historisch Gewordenes, sie ist nicht von ungefähr, sondern sie ist, wie sie ist, weil sie so sein muss — sie ist der Gedanke der (normativen) Notwendigkeit der Vorstellungsverknüpfung, und es kann keinen anderen *Fortschritt* im Erkennen geben als einen solchen, der in vollkommenerer Durchführung dieser Gesetzmässigkeit besteht. —

Wenn man den Kernpunkt der transscendentalen Methode einmal erfasst hat, so versteht es sich ganz von selbst, dass auch die Grundlagen der *historischen* (kulturwissenschaftlichen) Erkenntnis einer Untersuchung nach dieser Methode zugänglich sein müssen. Auf die Frage freilich, ob eine solche Untersuchung zu anderen Resultaten führen kann, als eine Analyse der Bedingungen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, ob nicht vielmehr die Einheit der Erfahrung eine identische Grundlage für alles Erfahrungs-

wissen fordert, — lässt sich keine von vorne herein selbstverständliche Antwort geben, sondern hier muss die kritische Arbeit zuvor geleistet sein. Vor der Untersuchung aber lässt sich so viel sagen: Wenn es historische Wahrheiten, wenn es allgemeingiltige kulturwissenschaftliche Erkenntniswerte giebt, so muss es auch „Bedingungen der Möglichkeit“ dieser Erkenntniswerte geben: die transscendentale Methode ist a priori auch diesem, von Kant kaum bemerkten, Erkenntnisgebiet gegenüber zuständig.

Mit dem folgenden Entwurfe sei der Versuch gewagt, zu zeigen, wie ich mir die Anwendung der transscendentalen Methode auf die historische Erfahrung denke.

II. Entwurf zu einer Kritik des historischen Bewusstseins.

A. Transscendentale Analytik.

Als Kant sein erkenntniskritisches Werk that, zu dem er sich an der Wissenschaft Newtons orientiert hatte, da stellte er dem gemeinen Bewusstsein mit der zufälligen Verknüpfung seiner Bewusstseinsinhalte den normativen Begriff eines Bewusstseins überhaupt gegenüber, eines Bewusstseins, in dem die Verknüpfung der Vorstellungen eine notwendige und objektiv giltige ist. Die zufälligen Vorstellungsverbindungen, die das empirische Bewusstsein zeitigt, waren damit an einen schlechthin giltigen Massstab ihres Erkenntniswertes verwiesen: es ist der Inbegriff der formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Nun aber nimmt das Erfahrungsproblem alsbald die speziellere Gestalt des Problems der naturwissenschaftlichen Erfahrung an, was besonders schroff darin zu Tage tritt, dass es unter den Gesichtspunkt der Frage gestellt wird: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Dass diese Fragestellung eine einseitige Verengerung des Problems bedeutet, hat zuerst Fichte erkannt. In der 9. Vorlesung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (S. W. VII, 128 ff.) hat er den Ausgangspunkt zu einer Vervollständigung der bisherigen Erkenntnistheorie durch Orientierung an der Geschichte klar bezeichnet. Fichte nennt „Physik“ und „Geschichte“ die beiden einander nebengeordneten Erfahrungswissenschaften, und die Aufgabe der Geschichtsphilosophie bestimmt er dahin, dass sie

zu entwickeln habe, „was für die blosse Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde“ (a. a. O. 131).[1])

Diese Frage ist in enger Anlehnung an Kant gestellt; ich will sie auch in enger Anlehnung an ihn zu beantworten suchen. Es wird darauf ankommen, dem Kantischen Begriff des naturwissenschaftlichen Bewusstseins überhaupt denjenigen eines historischen Bewusstseins überhaupt gegenüberzustellen, eines Bewusstseins der Formen, durch welche die auf die historische Wirklichkeit bezüglichen Inhalte in allgemeingiltiger Weise mit einander verbunden sind. Und somit erhebt sich die für die transscendentale Analytik der Geschichtsphilosophie entscheidende Frage: Worauf beruht die einheitliche Ordnung in diesem historischen Bewusstsein überhaupt? Welche apriorischen Denkformen begründen den allgemeingiltigen Wahrheitswert historischer Urteile? Welcher Art sind die synthetischen Funktionen, die die Elemente der historischen Erkenntnis mit einander verbinden? —

Hätte man Kant diese Frage vorgelegt, so würde er, glaube ich, darin eine unnötige Aufbauschung einer ziemlich einfachen Sache gesehen haben. Zunächst würde er der Geschichte den Anspruch auf Gleichberechtigung mit der Naturwissenschaft energisch bestritten haben: die gegenständliche Wirklichkeit betrachtete er als vollkommen ihrer Form nach bestimmt durch das System derjenigen Gesetze a priori, die der Verstand der *Natur* vorschreibt (Prol. § 36). Die Sinnenwelt — und um eine andere Welt bekümmert sich die positive Wissenschaft nicht — ist „entweder gar

[1]) Vgl. E. Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ (Tübingen 1902), 219 ff. Allerdings will mir scheinen, dass gerade die „Grundzüge“ von Lask etwas unterschätzt werden, wenn er auch in seinem verdienstvollen Werk der erste ist, der überhaupt auf die Ansätze zu einer „Logik der historischen Wahrheit“ hinweist, die Fichte dort macht. Aber ich vermag Lask nicht zu folgen, wenn er einen Bruch zwischen dieser methodologischen Tendenz und der Konstruktion der fünf Zeitalter findet: wie in der Staatslehre von 1813 (vgl. Lask 234) gehören auch hier schon die beiden Gedankenreihen innig zusammen, und es handelt sich auch hier bei der Geschichte nicht um eine „Erfüllung der Zeitreihe“ schlechthin, sondern um eine solche Erfüllung der Zeitreihe, die zu beziehen ist auf das apriorische Schema der sinkenden und steigenden Wertreihe. Dass derartige Symbolisierungen Fichte nicht fern lagen, beweist schon die Anmerkung über Rousseau aus dem Jahre 1793, S. W. VI, 80.

kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur" (a. a. O. § 38).[1]) Auch die geschichtliche Erkenntnis kann es daher unmöglich mit einer anderen Wirklichkeit zu thun haben als mit derjenigen, die ihrer allgemeinen Form nach durch die Bedingungen der Möglichkeit reiner Naturwissenschaft festgelegt ist. Objektiv betrachtet, d. h. auf ihre gegenständlich giltigen Beziehungen hin angesehen, ist die Wirklichkeit schlechterdings nichts anderes als Natur. Es giebt nur *eine* Erfahrung, und die gegenständlich giltigen Bedingungen der Möglichkeit dieser *einen* Erfahrung sind eben die allgemeinen Formen der Natur.

Damit ist nun nicht gesagt, dass alle Erfahrung naturwissenschaftlich wäre: wir können auch einen subjektiven Standpunkt einnehmen, der nicht mit den objektiven Bedingungen der empirischen Wirklichkeit zusammenfällt: nur erfassen wir dann eben auch keine objektiven d. h. gegenständlichen Beziehungen.[2]) Dieser subjektive Gesichtspunkt braucht darum noch nicht willkürlich gewählt zu sein; er kann erkenntnistheoretisch begründbar sein, kann uns allgemeingiltige Erkenntniswerte vermitteln — aber diese Erkenntniswerte sprechen nichts Gegenständliches mehr aus — sie sind nicht durch konstitutive, sondern nur durch regulative Prinzipien begründet, nicht durch gegenständliche Kategorien, sondern durch subjektive Maximen der Urteilskraft. Nachdem Kant einmal die Lehre aufgestellt hatte, dass die gegenständliche Wirklichkeit durch die naturwissenschaftlichen Kategorien festgelegt sei, musste ihn das oberste Postulat der Einheit der Erfahrung zwingen, jeder anderen als naturwissenschaftlichen Betrachtung die gegenständliche Giltigkeit abzusprechen. Die wirklichen Gegenstände unserer Erfahrung,[3]) wie sie von den subjektiven Akten des Erkennens unabhängig gedacht werden müssen, stehen unter einander lediglich in *den* Beziehungen, die durch die naturwissenschaftlichen Kategorien ausgedrückt werden: es sind wirk-

---

[1]) Rickert sagt (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Freiburg i. B. 1899, 10), Kant habe durch seine Definition der Natur als des Daseins der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist," die Alleinherrschaft des Naturbegriffs durchbrochen und die naturwissenschaftliche Weltanschauung zu einer nur relativ berechtigten herabgesetzt. Diese Interpretation des „sofern" ist ohne Zweifel sehr feinsinnig und im höheren Sinne wohl auch historisch berechtigt; doch trifft sie gewiss nicht die Meinung Kants.

[2]) Vgl. KSt. VII, 194.

[3]) Natürlich ist der Gedanke an Dinge an sich hier fernzuhalten.

liche Vorgänge, die unter der Kausalkategorie begriffen werden, und die kausale Verknüpfung ist auch dann wirklich, wenn kein subjektiver Erkenntnisakt sich auf sie richtet. Unser subjektives Erkennen kann in Bezug auf die naturwissenschaftliche Erfahrung gar nichts anderes thun, als objektive Thatbestände anerkennen, Thatbestände, die von dem Stattfinden oder Nicht-Stattfinden dieser subjektiven Akte in keiner Weise abhängig sind. Anders aber verhält sich's mit jener Erfahrung, die von historischen Ereignissen spricht. Geschichte ist in ihrem Grunde immer Geschichte der Freiheit.[1]) Darum gehören auch die Prinzipien der Möglichkeit der historischen Erfahrung ursprünglich zur praktischen Philosophie (Kr. d. r. V., 2. Aufl., 835): es sind die sittlichen Vorschriften, es ist letzten Endes der kategorische Imperativ. Hiernach beurteilen wir den Wert der freien Handlungen, der Kulturthaten, und hierauf weist schliesslich jeder Leitfaden zurück, mit dem wir aus der Geschichte mehr machen können als ein blosses „planloses Aggregat menschlicher Handlungen" (S. W., 2. Hartensteinsche Ausg., IV, 155).

Man wird Kant zugestehen dürfen, dass er im weiteren Verfolg seiner Kulturphilosophie eine Weite des Blicks bewiesen hat, die ihn vor dem Vorwurf des engherzigen Moralismus hätte schützen sollen. Wer den Gedanken von der teleologischen Subsumtion des geschichtlichen Daseins unter den kategorischen Imperativ so verstanden hat, wie er von Kant gemeint ist, wird den Vorwurf, dass die Kultur zu einseitig als sittliche Kultur gefasst sei, nicht erheben. Aber ein anderes Bedenken wird sich nicht so leicht unterdrücken lassen: Kant ist gezwungen, den Prinzipien der historischen Erfahrung und mithin auch den historischen Erfahrungsurteilen nur regulativen Erkenntniswert zuzugestehen. Das Ungenügende dieser Theorie kam ihm aber nie zum Bewusstsein, weil er — seine geschichtsphilosophischen Arbeiten beweisen das — stets solche Beispiele in Betracht zog, bei denen sich sein Interesse alsbald auf die Wertung konzentrierte, zu der sie Anlass gaben. Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie sind ihm ohne Weiteres identisch. Die Bedingungen der Möglichkeit historischer Erfahrung werden darum einfach identifiziert mit den Bedingungen der Möglichkeit allgemeingiltiger Werturteile über das, was Menschen mit Freiheit gethan haben. Werturteile aber

[1]) Vgl. KSt. VII, 12.

können nun wohl allgemeingiltig sein, nie aber sind sie von *gegenständlicher* Bedeutung. Das Prinzip der allgemeingiltigen Werturteile sagt nichts über die Bedingungen des thatsächlichen Verhaltens der Wirklichkeit. Als Prinzip einer Erfahrung gebraucht, kann es darum nie konstitutive, sondern nur regulative Giltigkeit haben.

So lange man sich nun damit begnügt, historische Gegenstände in ihrer Eigenschaft als Kulturobjekte zu würdigen, wird man mit solchen „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" wohl auskommen. Es leuchtet ein, dass konstitutive Kategorien nur für das *Naturdasein* der Objekte in Betracht kommen sollen, während ihr *Kulturwert* nur nach regulativen Prinzipien in Erfahrung gebracht werden kann: Auch wenn kein menschliches Auge die Madonna Sixtina in der Dresdener Gallerie sieht, wenn kein Individualbewusstsein an sie denkt, werden in naturgesetzlich bestimmten Verhältnissen Ätherwellen von diesem objektiven Gegenstand reflektiert, fährt das Gewicht des Bildes fort, in gesetzmässiger Weise zu wirken — kurz, die Wirklichkeit der nach Naturbegriffen zu denkenden objektiven Beziehungen würde, wenn das ganze Menschengeschlecht plötzlich ausgetilgt würde, nicht in Frage gestellt sein. Einen Kulturwert aber würde nichts mehr besitzen. Ohne ein menschliches Bewusstsein, das sie anschaut oder sich ihrer erinnert, ist die Madonna Sixtina so wertlos wie jeder beliebige andere Gegenstand. Urteile über Kulturwerte können wohl (im normativen Sinne) allgemeingiltig sein — aber sie sind nie von objektiver, von gegenständlicher Bedeutung: sie sagen nichts über den Gegenstand selbst aus, sondern nur über das Verhältnis des Gegenstandes zu uns, sie bestimmen nicht den Gegenstand wie er objektiv ist, sondern sie bestimmen ihn lediglich in seiner subjektiven Beziehung auf uns (vgl. die methodologisch verwandten Betrachtungen Prol. § 58).

Kant selbst hat nun allerdings die methodologische Seite der Kulturphilosophie nicht so weit untersucht, dass er diese Anschauungen mit voller Deutlichkeit ausgesprochen hätte; aber er hätte zu keinen anderen Resultaten kommen können. Die Wirklichkeit, wie sie objektiv ist, ist Natur. Auch eine Haupt- und Staatsaktion ist objektiv betrachtet eine Komplikation physikalischer, chemischer, physiologischer Vorgänge, die strenger Naturgesetzlichkeit unterliegen. Wenn der Historiker etwas anderes darin sieht, so hat er dazu ein gutes Recht: aber er fällt dann eben

auch keine Urteile von gegenständlicher Bedeutung mehr, sondern er stellt sich auf einen Standpunkt, der erkenntnistheoretisch dadurch begründet ist, dass die praktische Vernunft Anforderungen an das menschliche Handeln stellt, die theoretisch als regulative Maximen brauchbar sind, um nach ihnen das in der Erfahrung Gegebene hinsichtlich seiner Bedeutung für die Vernunftzwecke zu bemessen. Dieser Standpunkt ist zwar allgemeingiltig — aber doch nur „subjektiv" giltig, insofern er nicht zu objektiven Urteilen über die wirklichen Gegenstände selbst führt, sondern nur zu solchen Urteilen, die von der Bedeutung handeln, die die Wirklichkeit für uns hat. Die Wirklichkeit besteht in Substanzen und deren molekularen Veränderungen, in Energieumwandlungen u. s. w.: der Historiker lässt diese objektiv giltigen Beziehungen unbeachtet; er nimmt seinen Standpunkt in der praktischen Vernunft und vollzieht eine völlig andere Ordnung derselben Bewusstseinsinhalte, eine Ordnung, die nicht deren gegenständliche Beziehungen zum Erkenntniszweck hat, sondern ihre Bedeutung, die in letzter Instanz eine Bedeutung für die notwendigen Zwecke der Vernunft ist.

In der hiermit angegebenen Weise scheint es mir möglich zu sein, auch von streng Kantischem Boden aus ein Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen, das wenigstens nicht dasjenige der völligen Ratlosigkeit ist. Doch bleibt diese Theorie ein Notbehelf, und Scheler würde sie als eine Bestätigung dessen auffassen dürfen, was er S. 143 seines Buches erklärt: „Durch nachträgliche Korollaria — sozusagen — wird es kaum möglich sein, der Erkenntnistheorie der transscendentalen Methode eine geschichtswissenschaftliche Bedeutung zu geben. Der Fehler reicht hier bis in die Grundkonzeption hinein." Wie dürftig ist von vorne herein das hier allein noch mögliche System einer „reinen Geschichte" im Vergleich mit demjenigen der „reinen Naturwissenschaft". Welchen Reichtum der Ausgestaltung wusste da doch Kant dadurch zu begründen, dass er von konstitutiven Elementen ausging, an die sich dann in mancherlei Bedeutungen und Abstufungen regulative Maximen anlehnen konnten. Der Mannigfaltigkeit der in der Naturwissenschaft eingeschlagenen Forschungswege war dadurch in glücklichster Weise Rechnung getragen. Wie simpel fällt demgegenüber das erkenntnistheoretische Modell der Historie aus. Es steht auf etwa gleicher Stufe mit demjenigen der teleologischen Naturlehre, also eines kleinen Teiles der Naturwissenschaft! Sind

die historischen Wissenschaften, formal betrachtet, wirklich so arm? Die Naturwissenschaft hat ihren Schwerpunkt in sich selbst, eben in ihren konstitutiven Prinzipien. Alle Geschichte aber soll nach etwas ausser ihr Gelegenem hin gravitieren: die letzte Bedingung ihrer Möglichkeit ist die Giltigkeit des moralischen Gesetzes — sehr paradox, wenn auch nicht ohne tiefere Bedeutung: das Objekt der Geschichte sind diejenigen Handlungen, die a priori der Beurteilung des sittlichen Bewusstseins unterliegen. Aber auch wenn man diesen letzteren Satz anerkennt und in der Berufung auf „sittlich indifferente“ Handlungen keinen berechtigten Einwand sieht,[1]) wird man doch fragen, ob diejenigen „Leitfäden“, die aus dem Prinzip der höchsten Wertbestimmungen hergeleitet sind, nicht die geschichtliche Wirklichkeit unter einen Gesichtswinkel ziehen, unter dem sie zwar auch betrachtet werden kann, unter dem sie aber keineswegs betrachtet werden muss. Dieser bestimmte Gesichtswinkel ist derjenige, der die Kulturbedeutung der geschichtlichen Thatsachen visiert. Ist aber die Geschichte notwendig und überall Bewertung von Kulturthatsachen? Giebt es nicht eine — ich möchte sagen: harmlosere Stellungnahme zu geschichtlichen Objekten? Nicht der Kulturwert, der den Inhalt des historischen Urteils bedeutungsvoll machen mag, ist dasjenige, was den Transscendentalphilosophen in erster Linie angeht, sondern der Wahrheitswert, der Charakter der gegenständlichen Giltigkeit, den die Form des Urteils begründet.

Wenn ich sage: Herzog Boleslav war zwar Vasall des deutschen Königs; er vermochte sich aber eine weitgehende Selbständigkeit zu schaffen, zumal da auch der Papst das Emporblühen der polnischen Macht begreiflicher Weise gerne sah, — so nehme ich eine Synthese von Bewusstseinsinhalten vor, von der ich voraussetze, dass ihr auch eine objektive, gegenständliche Bedeutung zukommt. Ob ein erkennendes Subjekt dieses Urteil formuliert, ist für die objektive Giltigkeit der darin behaupteten Thatsachen belanglos, und auch wenn das ganze Menschengeschlecht ausgetilgt würde, so würde doch die Giltigkeit des — uns aus historischer Erfahrung bekannten — Satzes nicht mit ausgetilgt werden, dass einst Herzog Boleslav, nicht ohne Begünstigung des Papstes, den Grund zur Selbständigkeit Polens gelegt hat. Dass dieses historische Urteil entweder seine gegenständliche Giltigkeit

[1]) Vgl. KSt. VII, 451.

mit Unrecht beansprucht oder aber auf transscendentalen Bedingungen seiner objektiven Möglichkeit ruht, geht aus den obigen Ausführungen hervor. Nun aber leuchtet ein, dass die Frage nach diesen transscendentalen Prinzipien nichts mit dem kategorischen Imperativ zu thun haben kann. Dass das Lehensverhältnis Boleslavs sittlich bewertbar ist, dass darum auch alle hier in Betracht kommenden historischen Thaten sowohl Boleslavs, wie der deutschen Könige, wie endlich des Papstes sittlich gewürdigt werden können, dass es ferner hohe Kulturwerte sind, um die es sich in diesem historischen Urteil handelt: das alles wird natürlich bereitwillig zugegeben. Aber der transscendentalen Frage: *Wie beziehen sich Vorstellungen auf Gegenstände?* kommt man mit solchen Erwägungen nicht näher. Kants Weg der regulativen Prinzipien bietet nur eine Scheinlösung: er kann nur soweit gangbar sein, als es darum zu thun ist, allgemeingiltige Urteile über den Wert der nationalpolnischen und der nationaldeutschen Kultur und über den sittlichen Wert der in Frage kommenden Handlungen zu gewinnen. Aber ob „deutsche Kultur", „Herzog Boleslav", „Vasall des deutschen Königs" u. s. w. Begriffe sind, denen gegenständliche Giltigkeit zukommt: darüber erfahren wir bei Kant nichts. —

So sehen wir uns schliesslich doch wieder an die Frage nach der Möglichkeit eines historischen Bewusstseins überhaupt verwiesen. Historische Urteile treten mit dem Anspruch auf, objektiven d. h. von den subjektiven Erkenntnisakten unabhängigen, weil in den historischen Gegenständen selbst begründeten Wahrheitswert zu haben. Ist dieser Anspruch berechtigt? Sind die formalen Bedingungen nachweisbar, auf die er sich stützt? Der Inbegriff dieser Formen würde ein Modell der Möglichkeiten einheitlicher Ordnung der Bewusstseinsinhalte darstellen. Ein zu analogem Zweck konstruiertes Modell ist aber auch Kants naturwissenschaftliches Bewusstsein überhaupt. Es kommt mithin darauf an, das Charakteristische der in den historischen Begriffen und Urteilen vorliegenden Synthesen zu erkennen. Es handelt sich ja nicht um einheitliche Ordnung überhaupt, sondern die transscendentalen Formen verknüpfen die Bewusstseinsinhalte derart mit einander, dass zugleich das Wertverhältnis festgestellt wird, in dem die einzelnen Faktoren zu der „synthetischen Einheit des Mannigfaltigen" stehen (vgl. Windelband, „Vom System der Kategorien" in den „Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet", Tü-

bingen 1900, 54). Die transscendentale Wirklichkeit ist für naturwissenschaftliche und historische Begriffsbildung dieselbe. Aber die Ordnung der Elemente ist hier eine andere als dort, weil die Verschiedenheit der Erkenntniszwecke einen Unterschied in dem, worauf es bei der einheitlichen Ordnung ankommt, mit sich bringt. Die transscendentale Frage präzisiert sich somit dahin: Welche formalen Momente bedingen den Wertcharakter des Wesentlichen im historischen Erkenntniszusammenhang?[1])

Ob man sich diesen Erkenntniszusammenhang, diese synthetische Einheit eines Mannigfaltigen, inhaltlich enger oder weiter vorstellt, ob man ein historisches Urteil (Hannibal zog über die Alpen) oder einen historischen Begriff (Hannibals Alpenübergang) ins Auge fasst, kann hierbei nicht in Betracht kommen (vgl. Windelband, Sigwart-Festschrift 45 f.). Nur ist zu bemerken, dass derartige von jedem grösseren Hintergrund losgerissene Beispiele mit Vorsicht zu verwenden sind, weil sie geradezu verführen können, überhaupt zu verkennen, dass in der historischen Erfahrung (ebenso wie in der naturwissenschaftlichen) eine Wertordnung der Bewusstseinsinhalte vorliegt. Am ehesten beugt man dieser Gefahr vor, wenn man als Beispiel einen historischen Begriff von ziemlich umfassendem Inhalt wählt, z. B. „zweiter punischer Krieg“: hier sieht man sofort, dass man diesen Begriff nur dadurch versteht, dass man eine grosse Mannigfaltigkeit ganz verschiedenwertiger Inhalte zur synthetischen Einheit verknüpft (vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen 1902, 408/9). Man wird daher zum Behufe der kritischen Analyse am besten unmittelbar vom Begriffe des historischen Erkenntniszusammenhanges ausgehen und die Frage in der Form stellen, auf welchen gegenständlichen Denkformen die Be-

---

[1]) Genau entsprechend würde natürlich auch die Frage der transscendentalen Deduktion der naturwissenschaftlichen Kategorien formuliert werden können. „Substanzialität“ und „Kausalität“ sind in diesem Sinne Gegenstand eines Wertproblems. Es ist klar, dass „Wert“ hier eine andere Bedeutung hat als in dem vorhin besprochenen Zusammenhange; dort war von den Kulturwerten die Rede, um die sich das geschichtliche Leben, wenigstens in seinen interessanten Partien, bewegt — hier handelt es sich um die Bedeutung, die einem relativ elementaren Bewusstseinsinhalt für ein Erkenntnisobjekt zukommt: Wertproblemen dieser Art lässt sich selbstverständlich überhaupt in keinem Erkenntnisakt ausweichen. Diese Zweideutigkeit des Wertbegriffes hat in den geschichtsmethodologischen Diskussionen bereits manches Missverständnis hervorgerufen.

stimmung dieses Begriffes beruht. Welche Kategorien machen es möglich, dem „unbestimmten Gegenstand“ der historischen Erkenntnis, der allem Wissen um geschichtliche Wirklichkeiten zugrunde liegt, ihrem Wert nach geordnete Prädikate von gegenständlicher Giltigkeit zuzuerteilen, so dass jene Gestalten wiedererstehen, die dem Leser historischer Werke lebensvoll daraus entgegentreten?

Diese letzten Worte haben eine oft bemerkte charakteristische Eigentümlichkeit des historischen Wissens angedeutet: Während der Naturforscher „erklärt“, will der Historiker „forschend verstehen“. Johann Gustav Droysen, der diesen Gegensatz bekanntlich scharf formuliert hat,[1]) spricht zugleich mit klarer Einsicht aus, dass die Möglichkeit dieses „Verstehens“ „in der uns kongenialen Art der Äusserungen beruht, die als historisches Material vorliegen“ (§ 9). „Nur was Menschengeist und Menschensinn gestaltet, geprägt, berührt hat, nur die Menschenspur leuchtet uns wieder auf. Prägend, formend, ordnend, in jeder Äusserung giebt der Mensch einen Ausdruck seines individuellen Wesens, seines Ich. Was von solchen Ausdrücken und Abdrücken irgendwie, irgendwo vorhanden ist, spricht zu uns, ist uns verständlich“ (§ 7).[2]) Und was Ranke angeht, so brauchte ich eigentlich bloss an die oft angeführten prächtigen Worte Alfred Doves zu erinnern, die so unübertrefflich richtig die reizvolle Eigenart des Meisters bezeichnen: „Der Gefahr einer einseitigen Teilnahme entging er nicht durch Neutralität, sondern durch Universalität des Mitgefühls.“[3]) Wie grossartig äussert sich die überlegene Höhe dieser Geschichtsbetrachtung, die alle durch subjektive Parteistellung begrenzten Blickfelder hinter sich lässt, und die gleichwohl durch höchste Lebendigkeit der Darstellung fesselt, die die Leidenschaften des geschichtlichen Lebens gleichsam aus einer „dritten Erkenntnisgattung“ erfasst — wie grossartig äussert sie sich, wenn Ranke (in den Tagebuchblättern) den Berliner Ehren-

---

[1]) „Grundriss der Historik“ (1868), § 14.

[2]) Sehr feinsinnige und anregende Bemerkungen zu diesem Thema findet man bei Emerson, wenn auch die Gedanken hier schliesslich ins Mystische auslaufen. Vgl. bes. den Essay „History“ und den Aufsatz „Uses of great men“.

[3]) „Ranke und Sybel in ihrem Verhältnis zu König Max“, Festrede, München 1895, Verlag der K. b. Akad. d. Wiss., S. 8. Vgl. auch Doves vortreffliche Bemerkungen a. a. O. 6|7.

bürgerbrief beschreibt: „Das Bild der Geschichte hat die Wage der Gerechtigkeit in der Hand; vor demselben erscheinen dann historische Heroen und Grosswürdenträger der Welt in ihrer Pracht, von Cäsar bis auf Napoleon. Ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, kann doch wohl nur heissen: sie in ihrem Wesen erkennen“ (S. W. LIII/LIV, 653). — Anderwärts schreibt Ranke einmal, das Amt der Historie sei „nicht sowohl auf die tote Sammlung der Thatsachen und ihre Aneinanderfügung,[1]) als auf das Verständnis derselben gerichtet“ (XXIV, 284). Der Historiker strebt, durch seine Arbeit „den Kern und das tiefste Geheimnis der Begebenheiten in sich aufzunehmen und bei einem oder dem anderen Volke zu beobachten, wie die menschlichen Dinge gegründet werden, Kräfte gewinnen, wachsen und gedeihen“ (a. a. O. 285), sein Ziel ist, zu erkennen, „wohin in jedem Zeitalter das Menschengeschlecht sich gewandt, was es erstrebt, was es erworben und wirklich erlangt hat“ (a. a. O.).

Man kann sagen: wir verstehen Geschichte unter den gleichen formalen Bedingungen, unter denen wir uns selbst verstehen. Wer sich selbst kennen lernen will, macht sich zum Objekt historisch forschenden Verstehens. Historisches Verstehen ist Nacherleben — seinen Ursprung leitet es her aus dem eigenen Erleben. Das Erleben selbst ist freilich das schlechthin Unbegreifliche — denn alles Begreifen ist ein Objektivieren und eben damit ein Aufheben des wirklichen Erlebens. Die Lebenswirklichkeit geht in ihrer Realität nicht in begriffliche Form ein, sie ist nur „unmittelbar im Lebensakte selber“ (Fichte, N. W. II, 206; vgl. 162 f.). Wenn wir nacherleben, was wir einmal erlebt haben oder was ein anderer erlebt hat, so ist das etwas ganz charakteristisch Unterschiedenes von der Unmittelbarkeit eines Lebensaktes: in dieser gehen wir selbst jederzeit auf, wir sind schlechterdings nichts mehr ausser dem, was wir gerade erleben; was wir jedoch nacherleben, was wir historisch verstehen, das steht uns gegenüber als unser Objekt. Das Aufheben der Unmittelbarkeit, die Objektivierung ist die Grundbedingung alles Erkennens, auch des historischen. Wenn also hier die Aufgabe der Historie als das Eindringen in Erlebnisse bezeichnet wird, so soll damit doch die Kluft nicht verdeckt werden, die notwendig zwischen allem gegenständlichen Er-

---

[1]) Vgl. auch die kraftvollen Worte Carlyles in „Past and Present“, London, Chapman and Hall (Shilling Edition) p. 41 (in der Übersetzung von Hensel, „Sozialpol. Schriften von Th. C.“, Göttingen 1895—99, III, 57).

kennen und der Unmittelbarkeit des Erlebens selbst besteht. Die Geschichte kann es nur mit einem objektivierten Erleben zu thun haben.

An diesem als Gegenstand gedachten Erleben nun, scheint mir, ist zweierlei zu unterscheiden: das Erlebende, und das, was erlebt wird. Jenes ein Bleibendes, mit sich Identisches, dieses ein unaufhörliches Sich-verwandeln.

Nun sagt man mir freilich, auch das Erlebende, z. B. mein Ich, sei „keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit" (E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, 3. Aufl., 18). „Grössere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben" (a. a. O. 3). Mag sein. Aber, wenn ich mich zum Objekt historischer Selbsterkenntnis mache, so werden mich diese Verschiedenheiten gewiss nicht davon überzeugen, dass ich kein Recht hätte, die ganze Mannigfaltigkeit von Bewusstseinsinhalten, die ich ordnend auf mehrere Jahrzehnte verteile, doch auf ein und dasselbe Ich zu beziehen. Im Gegenteil: ich komme mir als Objekt der historischen Erkenntnis um so merkwürdiger vor, je interessanter die Wandlungen sind, von denen mir Erinnerung u. s. w. berichten. Ich sage vielleicht: „Ich bin in den letzten zehn Jahren ein anderer Mensch geworden" — aber der Identität meines historischen Ich thut dies keinen Abbruch. Meine Willensrichtung, mein Gefühlsleben haben sich geändert — für den Historiker bleibe ich doch dieselbe Persönlichkeit. Wie der Naturforscher die Identität der Substanz behauptet, wenn auch die Accidenzien andere geworden sind, so behauptet der Historiker die Identität meines Ich, die für ihn so lange dauert wie mein Leben. Wie bei der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Kategorie der Substanz dasjenige Band bildet, das es ermöglicht, einen Gegenstand trotz des Wechsels der Erscheinungsweise als mit sich identisch zu erfahren: so setzt offenbar auch die historische Erfahrung (schon in ihrer einfachsten Gestalt: dem Verstehen des eigenen Erlebens) eine transscendentale Form voraus, die die Möglichkeit begründet, die Persönlichkeit — und überhaupt jedes beharrende historische Objekt — als einheitlichen, im Wechsel der Zeit mit sich identischen Gegenstand zu begreifen.

Die zeitliche Begrenztheit nun schliesst selbstverständlich die Gleichsetzung dieses historischen Ich mit dem transscendentalen

Ich aus. Die Frage, was mein historisches Ich für die Transscendentalphilosophie bedeutet, ist nur durch Inangriffnahme des Kategorienproblems selbst zu erledigen. — Es wurde gerade das Verhältnis der Substanz zu ihren Accidenzien erwähnt. Das könnte hier wohl weiter führen. Ist etwa die Identität des historischen Ich selbst die Identität einer Substanz? Kommen wir etwa hiermit zur vielbesprochenen methodologischen Vereinigung von Geschichte und Naturwissenschaft? Nun, wenn für den Historiker *der* Napoleon Buonaparte, der 1769 in Ajaccio geboren war, dieselbe historische Persönlichkeit ist, die zuletzt in St. Helena lebte — so kann diese Identificierung nicht wohl durch den Hinweis auf die Beharrlichkeit einer Substanz in all den dazwischen liegenden Veränderungen am historischen Objekt „Napoleon" begründet werden. Die Substanz des Körpers ist eine gänzlich andere geworden; dass die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Geschichte des Mannes von der substanziellen Identität wenigstens der Zirbeldrüse oder etwas dergleichen abhinge, wird auch niemand behaupten wollen — der naturwissenschaftliche Substanzbegriff kann es also nicht sein, der das vom Historiker beanspruchte und auch von jedem Nicht-Historiker thatsächlich ausgeübte Recht begründete, zeitlich auseinanderliegende Zustände auf identische historische Gegenstände zu beziehen. — Nun kennt die Geschichte der Philosophie allerdings ausser den körperlichen Substanzen noch die Seelensubstanzen: aber es ist kaum nötig, dass ich mich hierbei aufhalte. Selbst wenn die Kritik der Paralogismen nicht geschrieben wäre, dürfte der Begriff hier nicht in Frage kommen, weil er nicht leisten würde, was eine Kategorie der historischen Erfahrung zu leisten hat: er ist nicht rein formal und würde sich darum auch nicht überall da anwenden lassen, wo der Historiker von Objekten spricht, die er als im Wechsel ihrer Zustände beharrend auffasst. Die individuelle Persönlichkeit kam hier ja nur als der einfachste und ursprünglichste Fall in Betracht: am „Ich" und „Du" zeigt sich am deutlichsten, wie eine formale Bedingung der historischen Wissenschaften schon als Form der Erfahrung, des Objektes der Wissenschaft, dient. Allein die „Gegenstände", die vom Historiker unter der gesuchten transscendentalen Form begriffen werden, sind nicht nur Persönlichkeiten, sondern hierher gehören auch Bildungen folgender Art: die servianische Verfassung, das römische Reich, das Papsttum, die heilige Feme, der Mohammedanismus, die Renaissance, die deutsche Litte-

ratur, die moderne Malerei, das Heer Friedrichs des Grossen, die französische Akademie. Alle diese Begriffe beanspruchen objektive, gegenständliche Bedeutung; sie meinen etwas relativ Beharrliches, etwas, von dem unter der Bedingung zeitlicher Distanz Kontradiktorisches ausgesagt werden darf, und das gleichwohl dasselbe historische Objekt bleibt. Als Substanz aber lässt sich nichts von alledem begreifen — oder sofern man am einen oder anderen etwas Substanzielles entdecken wollte, würde man es von einer Seite betrachten, von der gesehen es eben kein historisches Objekt ist. Jede historische Persönlichkeit trägt einen substanziellen Körper — aber die naturhaften Beziehungen, in denen dieser steht, fallen nicht zusammen mit den historischen Beziehungen des betreffenden Individuums. Aller historische Charakter beruht auf etwas, was schlechterdings nicht als Substanz gedacht werden kann — so wenig auch zu verkennen ist, dass die Funktion der gesuchten Denkform derjenigen parallel geht, die bei den Naturgegenständen der Kategorie der Substanzialität zufällt. Jedes seiende Etwas in der Natur wird als „Substanz“, als „Ding“ begriffen, und unter diesem Gesichtspunkt vollzieht sich die einheitliche Ordnung der Bewusstseinsinhalte. Welcher Verstandesbegriff aber trägt die Inhaltsbeziehungen, die in den seienden Wirklichkeiten der Geschichte gedacht werden?

So viel ich sehe, hat die Sprache keinen eigenen Ausdruck zur Bezeichnung dieses Verhältnisses geschaffen. Von deutschen Bezeichnungen käme allenfalls das Wort „Grösse“ in Betracht, das indessen in der philosophischen Terminologie schon anderweitig und zwar in einer seiner ursprünglichen Bedeutung besser entsprechenden Weise belastet ist. Aber in der That pflegt man die als seiend aufgefassten Wirklichkeiten der Geschichte „historische Grössen“ zu nennen. Doch möchte ich, teilweise auch um das hier unerlässliche Adjektivum entbehrlich zu machen, lieber die Ausdrücke „Potenz“ und „Potenzialität“ verwenden, von denen wenigstens der erstgenannte dem Sprachgebrauch ungefähr ebenso nahe liegt.

Dem Zusammenhange der naturhaften „Dinge“ oder „Substanzen“ entspricht also ein Zusammenhang historischer „Potenzen“: überall wo es sich darum handelt, prädikative Bestimmungen zum Begriffe eines als seiend gedachten historischen Objektes zu vereinigen, geschieht diese Synthesis unter Zugrundelegung der Kategorie der „Potenzialität“. Und wenn ein historisches Objekt unter

verschiedenartigen Verhältnissen vorgestellt wird, wenn beispielsweise von einem Staat gesagt wird, er habe sich aus kleinen Anfängen zum mächtigen Reiche entwickelt, so ist das Identische, was als Träger der nicht-komprädikablen Bestimmungen vorausgesetzt ist, die ihre Zeit hindurch beharrende „Potenz". Diese Kategorie ist das für die Möglichkeit des historischen Begriffes Wesentliche; ohne sie würden die einzelnen Begriffsbestimmungen keine Einheit bilden können, es würde die Möglichkeit fehlen, zeitlich Auseinanderliegendes als Äusserungen oder Zustände eines und desselben Objektes zu verstehen. Sie dient zugleich als Prinzip der Auswahl des Wesentlichen. Ist z. B. das Thema des Erkenntniszusammenhanges das alte Rom, so lehrt diese Kategorie, dass alles das in Betracht zu ziehen ist, wodurch der Charakter Roms als einer historischen Potenz getroffen wird. Es ist klar, dass auch Hannibal in diesem Erkenntniszusammenhang seine Stelle finden muss, dass aber in diesem Fall der Punier in grundsätzlich anderer Beleuchtung erscheint, als wenn er selbst oberster Gegenstand eines Erkenntniszusammenhanges ist, so dass es darauf ankommt, ihn um seiner selbst willen als historische Potenz zu begreifen: während in diesem Falle alles das wesentlich ist, was Hannibal als historische Potenz erscheinen lässt, wird in jenem Beispiel Hannibal zwar auch unter der Kategorie der Potenzialität begriffen, allein er ist doch nur dienendes Glied in einem auf ein anderes Ziel gerichteten Erkenntniszusammenhang, so dass infolgedessen nur dasjenige an ihm noch wesentlich ist, wodurch er in jenen anderen Zusammenhang eingreift. Auch die armseligste Geschichte eines Vergnügungsvereins oder das Lebensbild einer nicht einmal lokalgeschichtlich bemerkenswerten Persönlichkeit, wie es etwa in einer Grabrede entworfen wird, bezieht die verschiedenen Inhalte nur dadurch auf einen identischen Gegenstand der Erkenntnis, dass dieser als Potenz begriffen wird. Auch der unbedeutendste Mensch begreift sein armes Selbst unter derselben apriorischen Form, die dem Historiker dazu dient, hervorzusuchen, was zum geschichtlichen Verständnis des Helden von Belang ist. Das Verstehen der Einzelpersönlichkeit ist die Grundform, in der sich die Potenzkategorie ursprünglich äussert. Ihr Erkenntniswert aber bleibt nicht daran gebunden. Ich sagte schon: jeder Gegenstand, der als relativ beharrliche historische Einheit gedacht wird, wird unter dieser Kategorie gedacht.

Davon freilich, dass alles, was als historische Potenz begriffen werden kann, darum auch jederzeit als solche begriffen werden müsste, ist keine Rede. Eine Stadt kann in einer historischen Darstellung genannt sein bloss als geographische Angabe: es handelt sich vielleicht lediglich darum, den Weg zu bezeichnen, den ein Heereszug genommen hat. Hier wird die Stadt überhaupt nicht als historische Wirklichkeit vorgestellt, sondern es würde dem betr. Erkenntniszweck, theoretisch betrachtet, ebenso vollkommen Genüge thun, wenn die Marschroute nur nach Längen- und Breitengraden bestimmt wäre; die Stadt würde in diesem Falle — obwohl in einem auf historische Erkenntnis gerichteten Zusammenhange — doch nicht unter einer konstitutiven Denkform des historischen Bewusstseins überhaupt begriffen werden. Ganz anders aber, wenn ich sage: „Nach anfänglichem Zögern gab Venedig dem Drängen der römischen Inquisition nach und lieferte Giordano Bruno aus." Hier ist Venedig als historische Potenz gemeint, und hier würde es auch nicht durch Angabe von Längen- und Breitengraden zu ersetzen sein (sondern höchstens durch andere historische Potenzen, z. B. die Signoria). Es wird als ein Faktor betrachtet, der in der eigenartigen Bethätigung seines selbständigen beharrenden Seins Bedeutung für den Gang der geschichtlichen Ereignisse hatte.

Noch weiter von dem psychogenetischen Ausgang der Potenzvorstellung führt folgendes Beispiel weg: „Phidias' Zeus hat der bestehenden Religion ein neues Moment hinzugefügt." Hier ist nicht nur Phidias, sondern auch sein chryselephantiner Zeus unter der Kategorie der Potenzialität begriffen. Will man einwenden, hier führe die Sprache irre, und nicht das Götterbild, sondern der Künstler habe in Wahrheit den Inhalt der Religion bereichert? Wer so sprechen wollte, würde noch nicht gesehen haben, worin das Wesentliche der vorliegenden Erörterungen zu suchen ist. Wie der olympische Zeus als historische Potenz begriffen werden kann, so kann diese selbe Betrachtungsweise auch auf andere Werke der Kunst ausgedehnt werden, auf das Strassburger Münster, auf Goethes Faust und Mozarts Zauberflöte. Und nicht allein Kunstwerke würden hier zu erwähnen sein, sondern von solcher historischer Auffassung sind auch der Tower und selbst das „historische Eckfenster" nicht auszuschliessen. Wer aber die Bedeutung, die der obige Satz dem Phidiasschen Zeus zuspricht, auf den Künstler selbst abwälzen will — was will der vom Strass-

burger Münster sagen? Das Münster ist eine gegenständliche Einheit, die als solche nicht etwa auf Meister Erwin zurückgeführt werden kann. Wenn der Kunsthistoriker die Bauperioden trennt, so weiss er durch wissenschaftliches Denken neue, dem ungebildeten Sinn verborgene gegenständliche Einheiten zu erfassen: dabei setzt er die synthetische Einheit der Vorstellung des Münsters als eines Ganzen fürs erste aus den Augen — trotzdem bleibt das ganze Bauwerk eine gegenständliche Einheit, und deren Begreifbarkeit ist gerade unser Problem. Und vollends der Tower! Wer fragt da noch nach denen, die an ihm gebaut haben? Aber die Vorstellung, die ich von ihm habe, ist einheitlich — wenn auch nichts weniger als einfach. Der Tower ist eine historische Potenz von sehr kompliziertem Charakter, und das Begreifen dieses Charakters ist formal nicht unterschieden von dem Begreifen einer komplizierten Persönlichkeit wie etwa Pascals oder Heinrich Schliemanns.

Oder man denke an die Pyramiden. Wir wollen uns erinnern, dass Beispiele nur dann unbedenklich sind, wenn ihnen ein bestimmter Erkenntniszusammenhang eine scharf umgrenzte Bedeutung giebt. Die Pyramiden können in historischen Darstellungen sehr verschiedener Art Erwähnung finden, und sie brauchen nicht notwendig als Potenzen begriffen zu sein. Wenn im Zusammenhange der ägyptischen Expedition von 1798 die „Schlacht bei den Pyramiden“ erwähnt wird, so denkt man zunächst wohl an die geographische Angabe, die in dieser Bezeichnung ausgesprochen ist. Man braucht aber nicht dabei stehen zu bleiben. A. Thiers leitet in der „Histoire de la Révolution française“ (13me éd., X, 36) die Schilderung der Schlacht mit folgenden Worten ein: „Le 3 thermidor (21 juillet), l'armée française se mit en marche avant le jour. Elle savait qu'elle allait apercevoir le Caire et rencontrer l'ennemi. A la pointe du jour elle découvrit enfin à sa gauche, au delà du fleuve, les hauts minarets de cette grande capitale, et à sa droite, dans le désert, les gigantesques pyramides dorées par le soleil. A la vue de ces monuments, elle s'arrêta comme saisie de curiosité et d'admiration. Le visage de Bonaparte était rayonnant d'enthousiasme; il se mit à galoper devant les rangs des soldats, et leur montrant les pyramides: *Songez,* s'écria-t-il, *songez que du haut de ces pyramides quarante siècles vous contemplent.* On s'avança d'un pas rapide“ — und wenige Stunden später ist der Feind geschlagen und die Geschichte der französischen Armee

um ein Ruhmesblatt reicher. Und wir verstehen, dass für diesen Ausgang die Anwesenheit der Pyramiden nicht gleichgiltig gewesen ist: diese würdigen Zuschauer geben der Aktion eine ganz besondere Bedeutung; das Verantwortungsgefühl der Soldaten erhält einen gewaltigen Antrieb: sie haben das Bewusstsein, dass vier Jahrtausende sie verspotten werden, wenn sie sich nicht gut halten. Das muss sich der Historiker klar machen, wenn er verstehen will, warum jene klassischen Worte gesprochen worden sind, und warum er sie nicht als belanglos übergehen darf. Indem er sich aber davon Rechenschaft giebt, begreift er die Pyramiden als Potenzen, er erkennt an, dass sie für den Korsen und sein Heer objektive historische Potenzen gewesen sind. Es handelt sich nicht um eine „subjektive Maxime der Urteilskraft“, nicht darum, dass der Historiker die Pyramiden „nach Analogie“ historischer Potenzen auffasst, sie betrachtet, „als ob“ sie historische Potenzen gewesen wären, sondern er erkennt einen in den gegenständlich wirklichen Zusammenhang des historischen Geschehens eingeschlossenen Vorgang an: in dem Augenblick, in dem Napoleons Worte vernommen werden, hören die Pyramiden auf, ein blosses Gefüge von substanziellen Steinblöcken zu sein: sie gewinnen objektive historische Bedeutung, sie treten in den historischen Zusammenhang der ägyptischen Expedition als wirkliche Potenzen ein, die eine Rolle darin zu erfüllen haben. Napoleon hatte begriffen, dass hier Gelegenheit gegeben war, den Pyramiden eine Rolle zuzuerteilen, und die Pyramiden haben diese Rolle gespielt. Nicht der Historiker macht sie erst zu Potenzen, sondern im objektiven Hergang des historischen Geschehens selbst sind sie es schon gewesen: Napoleon hatte sie dazu gemacht. Aber dieser Potenzcharakter der Pyramiden hing durchaus davon ab, dass die Soldaten vernahmen, dass sie jetzt angeschaut *werden*: vielleicht sind unter denen, die jene Worte hörten, ein paar sehr stumpfe oder auch sehr aufgeklärte Geister gewesen, die sich den Satz sofort dahin zurechtlegten: „Diese mächtigen Steinmassen sind schon vor 4000 Jahren aufgeschichtet worden.“ Für solche Leute sind allerdings die Pyramiden nicht zu Potenzen geworden, und wenn ein Historiker die Überzeugung hätte, dass die überwiegende Mehrheit der Soldaten Bonapartes sich derart ablehnend verhalten habe, so würde für ihn jeder Grund wegfallen, jene Worte überhaupt zu erwähnen. —

Ich hatte die Potenzkategorie aus dem unmittelbarsten Objekt historischer Erfahrung hervorgeholt: der eigenen Persönlichkeit. Historisches Verstehen ist Nacherleben, seine Wurzel liegt im Erleben, im Erleben aber sind zwei Momente zu unterscheiden: das Erlebende, und das was erlebt wird. Das Erlebende war die Persönlichkeit, und als die transscendentale Form, unter der wir sie begreifen, ist die „Potenzialität" entwickelt worden. Ich wende mich nun zu dem anderen Teil dieser Aufgabe: Wie begreifen wir das, was unser Erleben erfüllt? War die Potenzialität die Form, unter der das historische Beharrliche begriffen wird, so ist jetzt die Frage, welchen formalen Charakter die historische Veränderung trägt.

Die Parallele zum naturwissenschaftlichen Denken ist auch hier wieder offensichtlich: Zwei Kategorien, Dinghaftigkeit (Substanzialität) und Kausalität begründen dort alle konstitutiven Beziehungen. In entsprechender Weise bedarf auch das historische Bewusstsein für seine gegenständlichen Prädikationen zweier Kategorien. Windelband hat (Sigwart-Festschrift 56) eine Ableitung der beiden Kategorien Dinghaftigkeit und Kausalität aus dem Wesen der synthetischen Bewusstseinseinheit gegeben, ausgehend von den grundlegenden Denkfunktionen des Gleichsetzens und Unterscheidens. In gleicher Weise liesse sich die Deduktion der Formen des historischen Verstehens vornehmen: denn auch hier bestehen die beiden Möglichkeiten, dass der Gegenstand der Erkenntnis entweder als in einer Zeitreihe mit sich identisch begriffen wird und mithin durch ungleichzeitige Prädikate bestimmbar ist, oder dass er lediglich in einer sich ereignenden Veränderung besteht. Den ersten Fall, das gegenständliche Gleichsetzen, haben wir bereits kennen gelernt, der zweite, das gegenständliche Unterscheiden, muss unser nächstes Thema sein.

Es versteht sich, dass die als historisch wesentlich erscheinenden Veränderungen in den historischen Potenzen ihren Grund haben — ebenso wie das kausal zu begreifende Naturgeschehen die substanziellen Dinge zum Substrat hat. Man kann formulieren, dass der Sinn der naturwissenschaftlichen Arbeit in der Herausbildung eines durch die Kausalkategorie begründeten Zusammenhangs der Dinge besteht. In analoger Weise tendiert die historische Arbeit auf die Herausgestaltung eines Zusammenhangs der geschichtlichen Potenzen, und die gegenwärtige Frage geht somit dahin, welche Kategorie diesen Zusammenhang schaffen soll.

Da selbstverständlich nur eine Kategorie von gegenständlicher (nicht bloss reflexiver) Bedeutung Genüge thun kann, ist der historische Zusammenhang aufzufassen als ein von den historischen Potenzen selbst hergestellter, und unsere Frage kann auch in folgender Weise gewendet werden: Welche formale Eigentümlichkeit charakterisiert die Äusserungsweisen der geschichtlichen Potenzen? — entsprechend einer Betrachtung, die die Kausalität als formale Eigentümlichkeit der Einwirkungen ansieht, die die Substanzen auf einander ausüben. Die psychogenetisch primären Objekte der Bestimmung durch die Kategorie der Potenz waren die individuellen Persönlichkeiten: in gleicher Weise sind die nächsten Objekte der jetzt gesuchten Kategorie diejenigen Veränderungen, die die Sphäre des persönlichen Erlebens erfüllen. Unter welcher Form werden diese Veränderungen verstanden?

Was zunächst die Kausalkategorie anlangt, so kann sie hier nicht in Frage kommen — zum mindesten nicht *die* Kausalkategorie, die von konstitutiver Bedeutung für die Naturwissenschaft ist. Man muss sich nur klar machen, wie der Sinn der Naturwissenschaft wesentlich von der synthetischen Form der Kausalität abhängt, und man kann nicht mehr im Zweifel darüber sein, dass *dieser* Begriff in der Historie keine konstitutive Bedeutung haben kann. Es ist gesagt worden: „Eine Wissenschaft, die wirklich ernst macht mit ihren Aufgaben, ist heutzutage ohne Durchführung des kausalen Gedankens nicht mehr denkbar“ (K. Lamprecht, Die kulturhistorische Methode, Berlin 1900, 34). Man hat gemeint, dass, weil an der ausnahmslosen Giltigkeit der Kausalität für alles Geschehen kein Zweifel mehr erlaubt ist, auch die Geschichte ihr Ziel in der Bildung allgemeiner Begriffe haben muss, die das historische Geschehen unter kausale Ordnung bringen. Das ist der Sinn von Lamprechts Lehre von den „Kulturzeitaltern“, deren jedes aus dem vorangehenden kausal hervorgehen soll (a. a. O. 28 f.). „Die Kulturzeitalter erfüllen damit zum erstenmal die Forderung einer wahrhaft wissenschaftlichen Gruppierung und denkhaften Durchdringung der Welt der geschichtlichen Thatsachen; die kulturhistorische Methode ist die erste wirklich wissenschaftliche Methode der Historie“ (a. a. O. 29). Doch, seien wir vorsichtig. Dass alles Geschehen kausal notwendig ist, ist eine Überzeugung, die ich mit Lamprecht teile: ich halte den Satz für transscendental beweisbar. Aber was hat das mit der Geschichtswissenschaft zu thun? Wenn der Historiker

von Ursachen und Wirkungen spricht, so gebraucht er die Worte[1]) nicht anders, als sie in der Sprache des täglichen Lebens gebraucht werden. In der Naturwissenschaft aber gilt: „Im Kausalgesetz ist das Substanzgesetz enthalten. Ein ursächliches Verhältnis fordert, soll es richtig gedacht sein, die Gleichung von Ursache und Wirkung . . . Nicht Wesensgleichheit von Ursache und Wirkung soll damit behauptet werden, aber auch nicht blosse Grössenübereinstimmung, sondern Identität der Grösse“ (A. Riehl, „Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzipes“ in den „Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet“, Tübingen 1900, 173). In der exakten Naturwissenschaft ist die Kausalvorstellung, so wie sie in der Sprache des Alltags vorkommt, unbrauchbar. *Der* Kausalbegriff, der allein eine klare Einsicht in die gegenständlichen Zusammenhänge gewährt, und von dem allein der Erkenntnistheoretiker sagen darf, dass er Bedingung der gegenständlichen Wirklichkeit selbst ist, dass er transscendentale oder, um einen sehr bezeichnenden Ausdruck Liebmanns zu verwenden, dass er metakosmische[2]) Bedeutung hat: das ist *der* Begriff, in dem „Ursache und Wirkung durch den Substanzbegriff zur Einheit verbunden“ sind (Riehl, Sigwart-Festschrift 172/3). *Dieser* Kausalbegriff giebt uns das Gesetz der gegenständlichen Wirklichkeit, von ihm muss darum ausnahmslose Giltigkeit behauptet werden. Aber interessiert es denn den Historiker, zu wissen, welche Umsetzungen von Wärme in Bewegung und sonstige Energieformen sich in einem Geschehnis wie der Schlacht bei den Pyramiden vollzogen haben? Gewiss, die Schlacht hätte nicht geschlagen werden können, wenn nicht solche Umwandlungen geschehen wären, und ich bin aus erkenntnistheoretischen Gründen überzeugt, dass jede dieser Umwandlungen streng gesetzmässig vor sich gegangen ist: die ausnahmslose Giltigkeit des Kausalprinzips für alles Geschehen steht für mich fest. Auch für jeden physiologischen Vorgang im Gehirn muss das Prinzip gelten, und das psychische Geschehen betrachte ich als etwas, was bestimmten Gehirnprozessen eindeutig zugeordnet ist. Aber auch hier ist nicht abzusehen, welches Interesse der Historiker an der Entwirrung dieser notwendigen Zusammenhänge nehmen könnte. Was

---

[1]) Abgesehen von dem Fall einer Geschichte des Kausalprinzips selbst: aber dann ist der exakte Kausalbegriff eben das Objekt der Untersuchung, für deren Form aber kommt er auch hier nicht in Frage.

[2]) „Zur Analysis der Wirklichkeit“, 2. Aufl., 240.

kausal verbunden ist, das ist eben das Substanzielle, den Historiker interessieren aber nicht die Substanzen, sondern die Potenzen, und der Zusammenhang zwischen diesen muss anderer Art sein.

Ziehen wir, bevor wir weiter gehen, die Konklusion: Wo der Historiker von Ursachen und Wirkungen spricht, da verwendet er einen Begriff, den er dem Sprachgebrauch des Alltags entnimmt. Das zu thun, ist gewiss sein gutes Recht. Aber er täuscht sich, und der Sprachgebrauch wird zum tückischen „Idol des Marktes", wenn der Historiker glaubt, in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung ein Denkmittel zu haben, das der Geschichte die Sicherheit der Naturwissenschaft giebt. Denn die Exaktheit der Naturwissenschaft gründet sich ausschliesslich auf die quantitative Bestimmtheit, mit der der Kausalbegriff dort auftritt. Ohne diese Möglichkeit der quantitativen Bestimmung bleibt das Verhältnis von Ursache und Wirkung vage — und wenn nun die Geschichte dennoch Wissenschaft ist, so muss sie eine bessere Grundlage haben, als sie sie in dem seiner Exaktheit entkleideten Kausalverhältnis haben könnte. — In dem objektiven Geschehen der Wirklichkeit liegt — unabhängig von unseren subjektiven Denkakten — die kausale Ordnung. Wir begreifen, dass es Wissenschaft ist, wenn die subjektiven Denkakte diese gegenständliche Ordnung aufspüren. Aber vergeblich würden wir uns anstrengen, zu begreifen, wie eine „Wissenschaft" ihre Berechtigung auf das Kausalprinzip stützen kann, wenn die subjektiven Denkakte „Ursachen" und „Wirkungen" zusammenstellen, die nicht mit jener objektiven Ordnung übereinkommen. Und zwar würde dieses Bedenken in gleicher Weise geltend zu machen sein gegenüber einer „Induktion von Gesetzen des Volkslebens" (vgl. darüber Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, 2. Aufl., Strassburg 1900, 21), wie auch gegenüber einer Auffassung, die in den „Auslösungen" der Naturwissenschaft die historischen Ursachen sehen wollte.[1]) Mag also immerhin der Historiker von

---

[1]) Die „Auslösungen", die Robert Mayer mit Recht von den „Ursachen" gesondert hat (vgl. Riehl, Sigwart-Festschrift 173), haben keine metakosmische, die objektive Wirklichkeit begründende Bedeutung, sondern es sind nur subjektiv berechtigte Abstraktionen: objektiv bleibt auch die zur Auslösung erforderliche Energie erhalten. Ob das Pulver durch einen Funken oder durch eine Fackel entzündet wird, ist zwar für die Grösse der Explosion belanglos, aber darum geht doch im objektiven

Ursachen und Wirkungen im inexakten Sinne sprechen: wir alle reden ja diese Sprache und verstehen, was er meint. Aber der objektive Erkenntniswert, der Wissenschaftscharakter seiner Ausführungen kann nicht auf solchen Begriffen ruhen, die selbst der objektiven Bedeutung ermangeln.

Diejenige Kategorie, die ausser der Kausalität eine von Objekten selbst giltige Ordnung der Veränderungen begründet, ist die Kategorie der teleologischen Dependenz, das Verhältnis von Zweck und Mittel.[1])

In der oben schon angeführten Abhandlung „Vom System der Kategorien“ (Sigwart-Festschrift) sagt Windelband, dass bei der teleologischen Dependenz (im Gegensatz zur kausalen) die gesetzmässige Ordnung der zeitlichen Reihenfolge so gedacht wird, dass der nachfolgende Zustand den vorhergehenden „zum Dasein in der Zeit bestimmt“ (57). Damit ist in der That treffend das eigentümliche Verfahren aller historischen Forschung gekennzeichnet, dass das zeitlich Spätere, der „Zweck“, den Grund dafür abgiebt, welchen der Zeit nach vorausgehenden Geschehnissen eine wesentliche Bedeutung für den darzustellenden Zusammenhang zukommt. Alle geschichtliche Betrachtung hat ihr bestimmtes Objekt, und ehe der Historiker anfangen kann, zu arbeiten, muss er wissen, welches dieses sein Objekt ist, um danach zu beurteilen, ob eine überlieferte Thatsache für seinen Erkenntniszusammenhang wesentlich ist. Dieser vorausgesetzte Gegenstand wird vom Historiker als der historische Zweck betrachtet, zu dem nun die von ihm abhängenden Mittel aufzuzeigen sind, und jedes Geschehnis, dessen Feststellung sich anbietet, wird daraufhin

---

Zusammenhange des Geschehens auch *die* Wärme nicht verloren, die von der brennenden Fackel ausgestrahlt wird. Der Begriff der Auslösung ist somit nicht konstitutiv für die gegenständliche Wirklichkeit, und wenn der Kantianer sagt, dass die Kausalität Gegenstände der Natur erst „möglich“ macht, so darf nicht an Auslösungsvorgänge gedacht werden. Nur die quantitativ bestimmte Kausalität ist objektiv, d. h. von den Gegenständen selbst giltige Kategorie, die Auslösung aber ist erst ein Gebilde des abstrahierenden Denkens.

[1]) Bedarf es der ausdrücklichen Erinnerung, dass diese Teleologie nicht eine bestimmte Art der Geschichtsauffassung befürworten will, sondern dass die Aufgabe der Wissenschaftslehre dahin geht, die Formen des historischen Bewusstseins überhaupt zu bestimmen? — Vgl. die vorzüglichen Ausführungen in Rickerts „Grenzen der naturw. Begriffsbildung“ 331 f.

geprüft, ob es so beschaffen ist, dass es als Mittel gelten kann, das zur Verwirklichung jenes Zweckes beigetragen hat. Denn dann und nur dann ist eine Veränderung für den Historiker wesentlich, wenn er sie nach der Kategorie der teleologischen Dependenz in seinen Erkenntniszusammenhang einordnen kann.

So steht der historische Charakter der Phänomene durchaus unter der Herrschaft des Teleologieprinzips, und es ist schlechterdings ausgeschlossen, dass ein Historiker an *dieser* Teleologie vorbei kommen könnte. Seine Objekte hören auf, historische Gegenstände zu sein, wenn sie nicht teleologisch begriffen werden, ebenso wie der Naturforscher den Objekten ihren Charakter als Naturobjekte nehmen würde, wenn er sie aus ihren kausalen Zusammenhängen losgelöst denken wollte. Es ist Anwendung der Kategorie der teleologischen Dependenz, wenn z. B. Lamprecht in seiner „Deutschen Geschichte“ (III, 254) schreibt: „Heinrich VI. fand in Sizilien den Punkt, von dem aus er, unbeirrt durch die deutschen Verhältnisse, die Macht der heimatlichen Fürsten aus den Angeln heben konnte.“ Wie kommt Lamprecht überhaupt dazu, in einer deutschen Geschichte von italienischen Zuständen zu reden? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: die italienischen Zustände sind bedeutungsvoll für die deutsche Geschichte gewesen. Hier wird also ein teleologisches Verhältnis konstatiert: will man die politischen Vorgänge in Deutschland erkennen, so findet man, dass sie keinen in sich abgeschlossenen Zusammenhang darstellen; Vieles begreift sich nur, wenn man Italien berücksichtigt. Die Betrachtung italienischer Verhältnisse wird Mittel zur Erreichung des vorgesetzten Erkenntniszweckes. Dieses logische Verhältnis nun von Erkenntnismittel und Erkenntniszweck bedeutet in der Geschichtswissenschaft zugleich ein gegenständlich giltiges Verhältnis: was in Deutschland vor sich ging, ist wirklich herbeigeführt worden durch Geschehnisse in Italien; italienische Ereignisse haben objektiv als Mittel für die deutschen Zwecke gedient: Heinrich VI. wusste in Sizilien „den militärischen und administrativen Kräften der deutschen Dienstmannen ein Feld unendlich weiter Wirksamkeit anzuweisen und sie zu einer Macht seines Willens zu entwickeln. Und schon nach wenigen Jahren zeigten sich in Deutschland die Folgen . . . den weltlichen Fürsten wäre beinahe die staufische Erbmonarchie abgedrungen worden“ (a. a. O.). Man sieht, welche Zwecke in der deutschen Politik damals auftauchen konnten, und welche Mittel für sie arbeiteten.

Dass der Erkenntnistheoretiker in solchem Falle darauf bestehen muss, ein teleologisches und nicht ein kausales Verhältnis vor sich zu haben (ohne den Sprachgebrauch der Geschichtswissenschaft in Fesseln schlagen zu wollen), gründet sich darauf, dass der Historiker in all seinen Untersuchungen notwendig vom zeitlich Späteren ausgeht: nur von da aus bestimmt sich ihm die Bedeutung des zeitlich Früheren, und darum kommt ihm dieses nie als Ursache, sondern stets als Mittel in Betracht. Der Naturforscher verfährt umgekehrt: der Chemiker kann Stoffe zusammenbringen und nun zusehen, was daraus wird: seine Forschungen bewegen sich im Sinne des Uhrzeigers. Der Historiker aber kehrt (wenn er konstitutive Kategorien anwendet) stets die Zeitfolge um: er schaut rückwärts. Veränderungen in der Zeit giebt es sowohl in der Geschichte wie in der Naturwissenschaft. Beide Wissenschaftsgebiete bedürfen mithin auch eines Prinzips der Ordnung, um das Mannigfaltige der Zeitreihe zu synthetischer Einheit zusammenzuschliessen. Bei dieser Ordnung aber verfahren sie in entgegengesetzter Richtung. Der Naturforscher geht vom zeitlich Früheren zum zeitlich Späteren, er begreift dieses als durch das Frühere bestimmt. Dieses Verhältnis der Zeitordnung, in dem der spätere Zustand vom früheren abhängt, bezeichnet man allgemein als Kausalität. Dem Historiker hingegen ist das zeitlich Spätere das Feste, wovon er ausgeht: das vorher Geschehene kommt für ihn in Betracht, soweit es von dem Späteren aus gesehen historischen Charakter erhält: es ist in seiner objektiven historischen Bedeutung also abhängig vom zeitlich Späteren: dieses Abhängigkeitsverhältnis, das man als das teleologische bezeichnet, erscheint aber verwischt, wenn man, die Paradoxie des Ausdrucks vermeidend, sagt, der Historiker schliesse von der Wirkung auf die Ursache (so Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle a. S. 1902, 40 f., dem ich sachlich in dieser Frage durchaus beistimme, und der speziell S. 51 an dem Beispiel der historischen Bedeutung Friedrich Wilhelms I. das hier Dargelegte entwickelt — nur ohne meine, wie ich gerne zugebe künstliche, aber doch in der Wissenschaftslehre nicht wohl zu entbehrende Terminologie).[1]

---

[1]) Bestreitet man die erkenntnistheoretische Berechtigung, den Begriff der Ursache anzuwenden, so kann konsequenter Weise auch nicht zugegeben werden, dass die „historische Wirksamkeit" für die Auswahl des Wesentlichen ausschlaggebend sei (Ed. Meyer, a. a. O. 47—49) —

Wir haben vor Kurzem den südafrikanischen Krieg zu Ende gehen sehen. Was ist die Bedeutung dieses Friedens für die Geschichte Englands? Ich weiss es nicht. Möglich, dass sich in zehn Jahren etwas Gegründetes darüber sagen lässt. Wenn das Empire wächst und stark und stärker wird, und wenn die neue Kolonie unter britischem Scepter aufblüht, so ist der Friede bedeutungsvoll, und Joseph Chamberlain gehört unter die grossen Männer, denen sich die Nation zu unauslöschlicher Dankbarkeit verpflichtet fühlt. Sollten aber die Buren sich der englischen Herrschaft nach kurzer Dauer wieder entziehen, so würde der südafrikanische Krieg eine unerfreuliche, aber ziemlich geringfügige Episode in der englischen Geschichte sein. Der Name des Kolonialministers würde sehr bald vergessen werden. Sollten vollends jene schwarzsehenden Leute recht bekommen, die im Burenkrieg trotz des siegreichen Ausganges nur den Anfang vom Ende des Empire erkennen wollen, so würde der Krieg sehr bedeutungsvoll, der Friede von Vereeniging nahezu bedeutungslos sein; der frühere Bürgermeister von Birmingham aber bekäme auch in diesem Falle kein weiteres Denkmal mehr.[1])

oder genauer: es kann nicht zugegeben werden, dass diese Formulierung erkenntnistheoretisch befriedigt; was sie meint, kann darum doch zutreffend sein. Wer politische Geschichte behandelt, hat die Verschiebungen in den Machtverhältnissen zum Gegenstand, und die Eigenart dieses Gegenstandes bringt es mit sich, dass die Kategorie der teleologischen Dependenz immer solche Faktoren als wesentlich bezeichnen wird, die — in der Sprache des Alltags gesprochen — „wirksam" gewesen sind. — Verschiedene Zeiten haben verschiedene Anforderungen an den Historiker gestellt: sie alle haben Belehrung begehrt, „wie es mit den gegenwärtigen Interessen in der Vergangenheit gestanden habe, um die augenblickliche Lage beurteilen und womöglich auf die Zukunft schliessen zu können" (Th. Lindner, Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1901, 110). Je mehr nun von den jeweils „gegenwärtigen Interessen" solche Momente in den Vordergrund geschoben werden, die einer Abschätzung nach quantitativen Massstäben zugänglich sind, um so mehr wird man geneigt sein, das historisch Wesentliche überhaupt von quantitativen Bestimmungen abhängig zu denken. Das ist in manchen Forschungsgebieten auch nicht unrichtig, aber erkenntnistheoretisch nur sekundär. Das Quantitative gehört dann stets zur „Materie" des historischen Gegenstandes, nie zu dessen „reiner Form". Die reine Form ist für die politische oder Wirtschaftsgeschichte ebenso sehr wie für die Geschichte der Kunst oder der Philosophie die teleologische Dependenz.

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen in Th. Lindners Geschichtsphilosophie, 50.

— Grosse Männer der Geschichte haben sich oft den aktiven Anteil an dem von ihnen Geschaffenen absprechen zu müssen geglaubt und sind sich als Werkzeuge in der Hand einer höheren Macht vorgekommen. Man versteht, worauf sich diese Stimmung gründet; treffend hat schon Ed. Meyer hervorgehoben, dass sich aus ihr kein Recht ergiebt, „die historische Bedeutung der handelnden Persönlichkeiten für minderwertig zu erklären“ (a. a. O. 54). Wer möchte am Ende des Jahres 1517 imstande gewesen sein, die historische Bedeutung der 95 Thesen abzuschätzen? Und wie mancher Staatsmann mag schon geglaubt haben, in grosse Zusammenhänge entscheidend eingegriffen zu haben — und dann ging die Weltgeschichte doch ohne ihn und ganz anders, als er gedacht.

Eine objektive Geschichte des Burenkrieges würde sich heute nur erst unter ziemlich engem Gesichtswinkel schreiben lassen — im Sinne einer Geschichte der kriegerischen Aktionen etwa: der „Zweck“, der den Einheit gebenden Zielpunkt der nach den „Mitteln“ rückwärts schauenden Arbeit abzugeben hätte, würde der Stand der Dinge zur Zeit des Friedensschlusses oder der Friedensschluss selbst sein. Auf eine Würdigung des Friedens selbst aber müsste eine objektive Geschichtsschreibung noch verzichten, weil eben dieser Friede selber noch keinen objektiven, noch keinen gegenständlich begründeten historischen Charakter haben kann. Das schliesst nun allerdings nicht aus, dass der Historiker trotzdem anders verfährt und seiner Arbeit dadurch einen höheren Wert giebt, dass er sie auf einen Zweck bezieht, den er in die Zukunft setzt. Ein solcher Zweck würde die Idee des Empire sein können. Noch ist sie nicht erreicht, aber der Imperialist erblickt in dem Krieg eine Etappe zu ihrer Verwirklichung: der Krieg und der Friedensschluss erscheinen in seiner Darstellung bedeutungsvoll abgezweckt auf die Realisation des britischen Weltreiches. Er verfährt, *als ob* das Empire historische Wirklichkeit wäre, er eilt der Zeit voraus und bedient sich bei seiner Darstellung eines hypothetisch in die Zukunft gesetzten Zweckes, auf den er die Mittel bezieht, von denen er zu handeln hat. Dieser hypothetisch angenommene Zweck leistet methodologisch ganz dieselben Dienste wie ein der geschichtlichen Wirklichkeit entnommener. Aber *ein* Unterschied besteht: so weit sich der hypothetische Zweck in der Darstellung geltend macht, hört diese auf, objektive Geschichte, Wirklichkeits-

wissenschaft zu sein. Sie kann allerdings durch den Fortgang der Ereignisse bestätigt werden: dann hat der Historiker richtig prophezeit, und sein Werk erhält nachträglich gegenständlichen Erkenntniswert. Der Fortgang des Geschehens kann ihn aber auch widerlegen. Es ist jedoch nicht gesagt, dass sein Werk darum an Wert zu verlieren braucht: selbst wenn das Empire zerfallen sollte, würde es interessant bleiben, zu sehen, wie der Krieg von imperialistischer Seite aufgefasst wurde. Aber die in einem solchen Werke vorgetragene subjektive Einschätzung des Friedens wäre dann eben doch durch die Thatsachen korrigiert.

Darum also, weil die konstitutive Form des historischen Geschehens die teleologische Ordnung der Zeitfolge ist, kann die Gegenwart noch keinen historischen Charakter haben, und darum betrachtet die Geschichte ihren Gegenstand notwendig als vergangen (vgl. Ed. Meyer, a. a. O. 35).

Es ist, denke ich, klar gestellt, dass die Behauptung, der Historiker müsse teleologisch verfahren, rein formal erkenntnistheoretisch aufgefasst sein und also keine metaphysische Einsicht geben will. Wenn z. B. Johannes Janssen den 30jährigen Krieg als Strafgericht Gottes bezeichnet (Gesch. des deutschen Volkes seit d. Ausg. d. Mittelalt. VIII, 694), so mag man das allenfalls als persönliches Glaubensbekenntnis gelten lassen — eine legitime Anwendung der Kategorie der teleologischen Dependenz liegt aber hier nicht vor. Janssen müsste, wenn er dem Satz objektiven Erkenntniswert zusprechen wollte, die gegenständliche Wirklichkeit des göttlichen Eingreifens in den Gang der geschichtlichen Ereignisse nachweisen. M. a. W.: Wenn man die teleologische Dependenz in dem hier vertretenen Sinne als den formalen Grundbegriff ansieht, nach dem die historischen Veränderungen begriffen werden müssen, so versperrt man sich von vorne herein jede Möglichkeit, transscendente (d. h. jenseits der historischen Erfahrung liegende) Faktoren als objektive Momente in die Geschichte einzuführen. Zwar will die Erkenntnistheorie die Geschichtswissenschaft nicht meistern sondern begreifen (wie besonders Rickert eindringlich betont; vgl. „Grenzen d. naturw. Begriffsb.“ 332): aber begreifen lässt sich nur diejenige Geschichtsforschung, die die Bedingungen einer möglichen Erfahrung nicht überfliegt.

Ein anderes Missverständnis, das noch abgewehrt werden muss, wäre die Gleichsetzung von „Zweck“ und „Absicht“ und dementsprechend die Auffassung der „Mittel“ als solcher Hand-

lungen, die um der betr. Absicht willen unternommen worden sind. Wäre die Kategorie der teleologischen Dependenz so zu verstehen, so würde sie eine Rechtfertigung jener historischen Methode bedeuten, von der Carlyle spottend sagt, sie betrachte Cromwell so, als ob er schon entschlossen gewesen wäre, Protektor von England zu werden, als er noch die Marschen von Cambridgeshire pflügte („Über Helden und Heldenverehrung", 6. Vorlesung). (Vgl. auch G. Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie", Leipzig 1892, 11.) Gewiss sind die unmittelbar erlebten Zwecksetzungen und ihr Verhältnis zu den auf ihre Verwirklichung gerichteten Mitteln der psychogenetisch primäre Fall — ebenso wie „Ich" und „Du" die ersten Objekte sind, an denen die Anwendung der Potenzkategorie geübt wird. Aber hier wie dort reicht die Bedeutung der Kategorie, da sie ja nur das rein formale Moment in diesen Beispielen ist, sehr viel weiter.

So wird der Historiker, der die Aufrichtung des deutschen Kaiserreiches zu seinem Erkenntniszwecke macht, auf die Unterstützung eingehen können, die Louis Napoleon dem König Viktor Emanuel II. geleistet hat: indem der Geschichtsschreiber dies thut, giebt er der Überzeugung Ausdruck, dass die Regelung der deutschen Angelegenheiten nur dann hinreichend in ihrer historischen Entwicklung erkannt werden kann, wenn auch die Konsolidierung Italiens Berücksichtigung findet. Napoleons Verhalten bei der Erhebung Italiens tritt also als Mittel ein in denselben Zweckzusammenhang, in den weiterhin auch die Besiegung Napoleons einbezogen wird und der mit der Errichtung des deutschen Kaisertums seinen Abschluss findet. Dass hier nicht davon die Rede sein kann, dass Napoleon im Jahre 1859 diesen Ausgang „bezweckt" hätte, liegt auf der Hand; nur das ist die Meinung, dass der Historiker von dem zeitlich am Ende liegenden Zweck ausgeht und die Überlieferung des zeitlich Früheren daraufhin prüft, ob ihre erkenntnismässige Bearbeitung der gegenständlichen Bestimmung des Zweckes dienen kann.

Ohne Zusammenhang mit Willenshandlungen ist allerdings der Gebrauch unserer Kategorie auch in diesem Beispiel nicht: denn wenn auch die Errichtung des deutschen Kaiserreiches nicht in den Absichten Napoleons gelegen hat, so ist doch jedes Geschehnis, das als selbständiger Faktor und nicht bloss um eines Anderen willen in einen historischen Erkenntniszusammenhang eintreten kann, willensartig. „Nur wo es Willen giebt, giebt es Geschichte"

sagt Hugo Münsterberg, und er erklärt, „dass die Dinge erst durch die Beziehung zum Willen geschichtliche Thatsachen werden und erst durch die Nachfühlung dieser Willensbeziehung für den Historiker Realität gewinnen; was nicht durch den Willen oder für den Willen besteht, das muss im Netz historischer Zusammenhänge durch die Maschen zu Boden sinken" (Grundzüge der Psychologie I, 115 u. 126). Allein der zureichende Grund hiervon liegt nicht in der Kategorie der teleologischen Dependenz, sondern nur darin, dass diese Kategorie die Relationen der Potenzen zu einander und zur übrigen Wirklichkeit trägt.

Die konstitutive Bedeutung der Teleologie erschöpft sich nun in dieser Funktion. Allein im System der Wissenschaftslehre hat die Bestimmung des zeitlich Früheren durch das zeitlich Spätere mehr zu bedeuten: in der Geschichte im eigentlichen (engeren) Sinne des Wortes sind die „Zwecke" stets derart, dass ein objektives, in den Gegenständen selbst gegründetes Recht besteht, die Kategorie des Zweckes in Anwendung zu bringen. Nun liegt es aber nicht selten im Interesse des wissenschaftlichen Denkens, dass auch solche Objekte so betrachtet werden, *als ob* sie Zwecke wären, bei denen nicht mehr von einer „uns kongenialen Art ihrer Äusserungen" gesprochen werden kann. Von „forschendem Verstehen" kann solchen Objekten gegenüber keine Rede mehr sein — die Kategorie der teleologischen Dependenz hat nur regulative Bedeutung, und ihre Aufgabe ist, die „Erklärung" vorzubereiten.

Übrigens giebt es Fälle, in denen die Grenze zwischen konstitutiver und regulativer Bedeutung fliessend wird. Die Geschichte eines Krankheitsverlaufes würde, wenn von rein naturwissenschaftlichem Interesse getragen, den Zweckbegriff nur regulativ verwenden: als „Zweck" wäre der Ausgang (sei es nun Genesung oder Tod) zu betrachten, und jede Veränderung im Organismus des Kranken würde für die Krankheitsgeschichte als wesentlich in Betracht kommen in dem Masse, in dem sie für den Eintritt dieses „Zweckes" als „Mittel" von Bedeutung ist. Ein Zweck in konstitutiver Bedeutung würde in diesem Erkenntniszusammenhang überhaupt nicht auftreten, da nur von Naturobjekten, nicht aber von Potenzen die Rede ist, und die Natur handelt nicht nach Zwecken. — Nun lässt sich aber derselbe Krankheitsverlauf auch als historischer Vorgang auffassen: in diesem Falle wird nicht der schliesslich eingetretene, dem Naturgeschehen angehörige

Ausgang so betrachtet, als ob er ein Zweck wäre, sondern es wird von einem wirklichen Zweck ausgegangen, dem Zweck der Heilung nämlich, den der Arzt verfolgte. Da der Bestimmungsgrund des „Wesentlichen“ hier ein anderer ist wie dort, werden auch andere Momente als wesentlich erscheinen. Insbesondere gewinnen die Massnahmen des Arztes als zweckvolle Thätigkeiten hier eine ungemein höhere Bedeutung: wenn also die Krankheitsgeschichte der naturwissenschaftlichen Erkenntnis des Krankheitsbildes halber geschrieben ist, wird die erste Methode, wenn sie aber der historischen Würdigung der behandelnden ärztlichen Potenz dienen soll, die zweite Methode anzuwenden sein. Aber es versteht sich, dass im bestimmten Fall oft dem Leser anheimgestellt bleiben müsste, wie er die Darstellung auffassen will.

Die Anerkennung eines solchen Kondominiums darf indessen nicht hindern, in der Theorie aufs schärfste zu scheiden: Geschichtlich im eigentlichen Sinne ist das, was zu „verstehen“ ist durch konstitutive Anwendung der Kategorien der Potenzialität und Teleologie. Wenn der Historiker von Objekten handelt, die er *nicht* dem nacherlebenden Verstehen zugänglich macht — sei es, dass sie überhaupt nicht historische „Potenzen“ sind, oder dass sie nur eine indirekte Beziehung zu seinem Erkenntniszusammenhang haben —, so geht er doch nur darum auf sie ein, weil historische Potenzen ihre Willensakte an sie angeknüpft haben. Eine vulkanische Eruption auf einer unbewohnten und unbebauten Insel mag dem Naturforscher sehr wichtig sein; den Historiker aber geht ein Naturereignis nur dann etwas an, wenn es für menschliche Willenshandlungen Bedeutung hat: es ist niemals um seines Soseins oder So-verlaufen-seins willen von historischem Interesse, sondern Naturordnung und teleologische Ordnung fallen völlig auseinander.

Ebenso nun, wie der Historiker ein Naturereignis berichtet, ohne es zum Objekt des nachfühlenden Verstehens zu machen, lediglich der sich daran anschliessenden Willensakte geschichtlicher Potenzen halber: so kann er auch Objekte, die an sich zwar Willensakte sind und die mithin auch nacherlebt werden könnten, in der Weise behandeln, dass er darauf verzichtet, in sie einzudringen, und sich darauf beschränkt, die Handlungen, in denen sie zu Tage getreten sind, ihrer Aussenseite nach darzustellen. Ich sehe hier davon ab, dass der Historiker oft durch den Mangel an sicherer Überlieferung zu solchem Verfahren genötigt ist, und be-

schränke mich auf den geschichtstheoretisch wichtigeren Fall, dass er absichtlich so thut, weil die betreffenden Willensakte in seinem Erkenntniszusammenhang — ebenso wie Naturereignisse — nicht um ihrer selbst willen in Betracht kommen, sondern nur darum, weil die seinen eigentlichen Gegenstand bildenden Objekte mit jenen in einer teleologischen Beziehung stehen. So könnte, um bei dem vorhin gebrauchten Beispiel zu bleiben, ein Geschichtsschreiber der Einigung Deutschlands Napoleons Verhalten gegen Savoyen und die Erhebung Italiens in dieser referierenden Weise behandeln, ohne darauf einzugehen, was der Kaiser der Franzosen eigentlich gewollt hat. Dieser Historiker würde damit zum Ausdruck bringen, dass ihm für seinen speziellen Erkenntniszweck gleichgiltig sei, was Napoleons Absichten in Italien waren. Andrerseits aber sei ihm die Thatsache, dass in Italien unter Napoleons Mithilfe das Nationalitätsprinzip verwirklicht wurde, keineswegs gleichgiltig, weil die Träger des deutschen Einheitsgedankens mit ihren Willensakten an diese Thatsache angeknüpft haben. Von dem Zwecke der deutschen Einheit ausgehend betrachte er also zwar die von Louis Napoleon an Viktor Emanuel geleisteten Unterstützungen als zweckbestimmt; da sie jedoch zu seinem Erkenntniszweck nicht um ihrer selbst willen gehörten, sondern da sie ihre Bedeutsamkeit für diesen Zweck nur dem Umstand verdankten, dass gewisse Willensakte anderer historischer Potenzen hier eingesetzt haben, so habe er keine Veranlassung, jene Ereignisse zum Gegenstand des nacherlebenden Verstehens zu machen; in solchem Falle genüge das Konstatieren der Vorgänge. Was er durch die Hereinbeziehung der französisch-italienischen Verhältnisse „verstehen“ wolle, das sei ja nicht die historische Potenz Louis Napoleon, sondern nur die teleologische Dependenz, in der sich die durch Napoleons Unterstützung zustande gekommenen italienischen Veränderungen von der Erhebung Deutschlands befinden. —

Es ist neuerdings von Riehl der Nachweis geführt worden, dass die beiden konstitutiven Prinzipien der Naturerkenntnis, Substanzialität und Kausalität, nicht getrennt von einander begriffen werden können. „Im Kausalgesetz ist das Substanzgesetz enthalten“ (Sigwart-Festschrift 173, vgl. oben 164). Die Ausführungen der letzten Seiten dürften gezeigt haben, dass Analoges auch von Potenzialität und teleologischer Dependenz, den formalen Bedingungen des historischen Verstehens, gesagt werden muss. Auch sie

sind nicht einfach neben einander funktionierende Denkformen, sondern als die Konstituenzien des Begriffes einer einheitlichen historischen Erfahrung sind sie innigst auf einander angewiesen, und die transscendentale Ableitung kann sich nur bei gleichzeitiger Berücksichtigung beider Kategorien vollenden.

Allein hiermit stossen wir auf eine neue Schwierigkeit: Wir kennen nun eine Einheit der naturwissenschaftlichen Erfahrung, konstituiert durch bestimmte Kategorien, und ferner eine Einheit der historischen Erfahrung, konstituiert durch bestimmte andere Kategorien. Was bedeutet aber dann noch die Einheit *der* Erfahrung? Ist nicht eine Zweiheit daraus geworden?

Die Lösung der Schwierigkeit ist in folgender Richtung zu suchen: Man muss beachten, dass einerseits keine historische Darstellung die *Voraussetzung* einer naturgesetzlich geordneten Wirklichkeit entbehren kann, und dass andrerseits jede naturwissenschaftliche Erfahrung die historische Thatsache *voraussetzt*, dass sie gemacht worden ist.[1] Wie wäre historische Erfahrung und selbst historisches Geschehen möglich, wenn keine allgemeinen Naturgesetze in Geltung wären? Könnte man von einer Schlacht sprechen, wenn die Kugeln gesetzlos bald von der Mündung des Gewehrlaufs abtropften, bald in irregulären Bahnen durch die Luft sausten? wenn Säbelhiebe bald die Kraft des Getroffenen verdoppelten, während sich die Wunde augenblicks wieder schlösse, bald nicht nur den Getroffenen selbst, sondern zugleich auch dessen Geschwister und Kinder töteten? Im Wunderlande hört mit der Möglichkeit naturwissenschaftlicher auch die Möglichkeit historischer Erfahrung auf. Also: Damit historische Erfahrung möglich sei, ist unerlässlich, dass das Dasein unter allgemeinen Gesetzen stehe, d. h. dass auch naturwissenschaftliche Erfahrung objektiv möglich ist. Treffend macht Eduard Meyer (a. a. O. 29 Anm.) darauf aufmerksam, dass diese Voraussetzung einer allgemeinen Naturgesetzmässigkeit dem Historiker insofern methodologisch wertvoll ist, als eine Nachricht, die ihr widerspricht, „niemals historisch, d. h. niemals die richtige Wiedergabe eines realen Vorgangs sein kann, und wenn sie äusserlich noch so gut beglaubigt ist.“[2] Allgemeine Gesetze sind nie Objekt der histo-

[1]) Vgl. Ed. Meyer, a. a. O. 29 u. 45 f.

[2]) Schon David Hume hat dies richtig erkannt: „Should a traveller, returning from a far country, bring us an account of men, wholly different from any with whom we were ever acquainted; men, who were entirely

rischen Forschung, aber sie sind ihr *condicio sine qua non.* Und umgekehrt ist in jedem naturwissenschaftlichen Urteil von gegenständlicher Giltigkeit — nicht als Inhalt aber als stillschweigende Voraussetzung — die historische Erfahrungsthatsache mitbehauptet, dass Objekte der betreffenden Art in der Wirklichkeit angetroffen worden sind (vgl. hierzu Rickert, Grenzen d. naturw. Begriffsb. 320 Anm.). So wenig also historische Erfahrung in völliger Loslösung von der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Naturdaseins möglich wäre, so wenig giebt es eine naturwissenschaftliche Erfahrung in völliger Unabhängigkeit von den Bedingungen der Möglichkeit historischer Erfahrung.

Aus diesem Grunde aber ist es ausgeschlossen, dass jemals in dem einen Erfahrungsgebiet etwas anerkannt werden müsste, was dem anderen widerspräche, und die Forderung der „Einheit der Erfahrung" — denn der Ausdruck bezeichnet ja nichts anderes als ein erkenntnistheoretisches Postulat — kommt somit nicht in Gefahr, in eine Zweiheit auseinandergerissen zu werden. Scheler erhebt, wenn ich ihn recht verstehe, dieses Bedenken gegen die Verwendung der Ausdrücke „Logik der Geisteswissenschaften oder Geschichtswissenschaften": es dürfe sich niemals hinter ihnen „der mehr oder weniger klare Gedanke verstecken, dass es eine selbständige ‚Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft' gäbe, die zu Erkenntnismitteln völlig anderer Art führte als die übrige Erkenntnistheorie" (a. a. O. 142). Ich glaube, die Antwort hierauf, wenigstens andeutungsweise, gegeben zu haben: Erkenntnismittel verschiedener Art müssen ja doch wohl in Anwendung kommen — wie käme es sonst zur Verschiedenheit der Resultate? Andrer-

divested of avarice, ambition, or revenge; who knew no pleasure but friendship, generosity, and public spirit; we should immediately, from these circumstances, detect the falsehood, and prove him a liar, with the same certainty as if he had stuffed his narration with stories of centaurs and dragons, miracles and prodigies. And if we would explode any forgery in history, we cannot make use of a more convincing argument, than to prove, that the actions, ascribed to any person, are directly contrary to the course of nature, and that no human motives, in such circumstances, could ever induce him to such a conduct" (Enquiry concerning human understanding, Sect. VIII). Dieses positiv wertvolle Moment in Humes Theorie der historischen Erfahrung scheint mir bei Goldstein (dem ich sonst in Vielem beistimme) doch zu kurz gekommen zu sein. Vgl. „Die empiristische Geschichtsauffassung David Hume's mit Berücksichtigung moderner methodologischer und erkenntnistheoretischer Probleme. Von Dr. Julius Goldstein" (Leipzig 1903, bes. S. 13).

seits aber steht die „Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft“, wie ich sie mir denke, nicht unvermittelt neben der Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft: beide bilden ein nach einheitlicher Methode entwickeltes zusammengehöriges Ganzes und beziehen sich auf dieselbe transscendentale Wirklichkeit, auf dieselbe gegenständliche Einheit der Erfahrung, und ihre gemeinsame Aufgabe ist die vollständige Bestimmung des transscendentalen Objekts.

Diese über Kant hinausgehende Fassung des Problems der Einheit der Erfahrung ist nichts Neues mehr. Bereits Fichte ist sich über ihre Notwendigkeit klar gewesen. In der Wissenschaftslehre von 1804 hat er mit grösster Präzision formuliert, wie alles Wissen sowohl ein Notwendiges, wie ein Faktisches enthält — „beide in dem Verhältnisse zu einander, dass das Eine zwar durchaus eigenes Prinzip seines Seins ist, aber dies nicht sein kann, ohne in demselben ungeteilten Schlage Prinzipiat zu werden des Andern, wiederum das Andere nicht wirklich Prinzip wird, ohne dass das Erstere sich setze. Das Erstere werden wir am besten Gesetz nennen, d. h. ein Prinzip, welches zu seinem faktischen Prinzipiieren noch ein anderes, absolut sich selber erzeugendes Prinzip voraussetzt; das Letztere ein ursprüngliches und reines Faktum, das nur nach einem Gesetze möglich ist. — So ist das Wissen schlechthin und unveränderlich ohne alle Ausnahme, und also wird es eingesehen“ (N. W. II, 280/1).

Anhang über die historischen Ideen.

In den im Vorstehenden angedeuteten Grundzügen einer transscendentalen Analytik des historischen Denkens habe ich die elementaren Bedingungen zu fixieren gesucht, aus denen sich — falls der Versuch gelungen sein sollte — nun auch die spezielleren Denkformen der historischen Wissenschaften begreifen lassen müssen. An dem Beispiel der Ideenlehre Rankes sei im Folgenden auch eine derartige Ableitung vorgelegt — wenn auch nur in allgemeinen Umrissen.

Im ersten der Berchtesgadener Vorträge erklärt Ranke, nachdem er die Geschichtsauffassung der Hegelschen Schule (wonach „bloss die Idee ein selbständiges Leben haben würde“) als lebenertötende Scholastik abgewiesen hat: „Ich kann also unter leitenden Ideen nichts anderes verstehen, als dass sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhunderte sind“, und er fügt die bemerkenswerten Worte hinzu: „Diese Ideen können indessen nur

beschrieben, nicht aber in letzter Instanz in einen Begriff summiert werden". Nicht minder unzweideutig lehnt eine Stelle am Schluss der „grossen Mächte" den Gedanken ab, die Ideen als abstrakte Begriffe zu fassen: „Zu definieren, unter Abstraktionen zu bringen sind sie nicht; aber anschauen, wahrnehmen kann man sie; ein Mitgefühl ihres Daseins kann man sich erzeugen" (XXIV, 39). Was in diesen Sätzen verneint wird, ist ohne Weiteres klar. Wie aber steht es mit dem, was sie behaupten? Auch das kann nach den obigen erkenntnistheoretischen Ausführungen nicht mehr zweifelhaft sein: die historische Erkenntnis fordert das Nacherleben ihres Gegenstandes, sie sucht ihn „forschend zu verstehen". In demselben Sinne, in dem J. G. Droysen die „verstehende" Erkenntnisweise des Historikers von der „erklärenden" des Naturforschers unterscheidet, unterscheidet hier Ranke die das Dasein der Ideen mitfühlende Erkenntnis von der Erkenntnis durch Abstraktion. Sehr bezeichnend heisst es in den Berchtesgadener Vorträgen, der Historiker habe sich der Ideen, dieser allgemeinen Tendenzen, zu bemächtigen, um verstehen zu können, „wie die Menschen in einer bestimmten Epoche gedacht und gelebt haben."

Wie die Ideen zu erfassen sind, ist somit vollkommen klar: nicht anders als alle anderen positiven Faktoren der geschichtlichen Wirklichkeit. Und auch die Frage, *was* die Ideen ihrem Wesen nach sind, ist schon ihrer Antwort entgegengebracht: da sie durch Einfühlung verstanden werden sollen, sind es, wie auch schon der Ausdruck „Tendenzen" anzeigt, Objekte der die Geschichte bewegenden Wollungen, Objekte also, die ohne Zweifel selbst unter den Begriff der historischen Potenz fallen.[1]) Es

---

[1]) Da die Ideenlehre vom Gesichtspunkt der teleologischen Ordnung aus begriffen werden muss, ist es selbstverständlich, dass die Ideen, wie Lamprecht (Die kulturhist. Methode 23) bemerkt, „der Kausalität enthoben" sind. Aber es ist ein Missverständnis Lamprechts, wenn er fortfährt: „Es liegt eben in der ganzen Entstehungsgeschichte der Ideenlehre beschlossen, dass sie die Annahme einer ausnahmslos wirkenden geschichtlichen Kausalität ausschliesst; das ist, nach dem heutigen Charakter des wissenschaftlichen Denkens, ihr Kardinalfehler, und wer ihn beseitigen will, muss auf die Ideenlehre überhaupt verzichten" (a. a. O. 24). Die Allgemeingiltigkeit der kausalen Ordnung ist eine zur objektiven Möglichkeit des als Natur begriffenen Daseins notwendige transscendentale Voraussetzung. Historische Ideen sind aber keine Naturobjekte und können darum nie von einer kausal verfahrenden Wissenschaft gefunden werden. Die Kategorie der kausalen Dependenz ist ebenso wie die der teleologischen

sind, um mit kurzem Wort den entscheidenden Punkt zu bezeichnen, Prinzipien von überindividuellen Willenszusammenhängen; es sind Endzwecke, sofern sie faktische Anerkennung geniessen. Wer gegen seinen Willen eine „allgemeine Tendenz" unterstützt, ist wohl mit ihr durch die Kategorie der teleologischen Dependenz verbunden; es kann aber nicht gesagt werden, dass sein Thun von der betreffenden allgemeinen Tendenz oder Idee getragen sei: dazu wird erfordert, dass solche „Mittel" in Frage kommen, die die Hindeutung auf ihren Zweck in sich selbst haben.

Um die Richtigkeit der hier gegebenen Interpretation zu prüfen, ist es, wie man zugeben wird, wichtiger, sie mit den Stellen zusammenzuhalten, an denen Ranke die Ideen im Zusammenhange historischer Darstellung gebraucht, als sie mit den anderen Stellen zu vergleichen, an denen er bloss theoretisches Raisonnement giebt. Es ist hier nicht der Ort, grosses Beweismaterial aufzufahren, es mag genügen, wenn ich *ein* Beispiel vorlege. In der — übrigens an Beispielen ganz besonders reichen — Ein-

---

eine Methode der einheitlichen Ordnung unserer gegenständlich giltigen Vorstellungen: sind diese aber einmal nach einer dieser beiden Formen geordnet, so kommt die andere zu spät und erfährt, dass die Welt weggegeben ist. Ein gegenseitiges Durchbrechen der Allgemeingiltigkeit ist folglich unmöglich; denn beide können niemals (in ihrer konstitutiven Bedeutung) zugleich auf dasselbe Objekt bezogen werden.

Aus demselben Grunde muss ich auch die Verteidigung ablehnen, die Ranke von Ottokar Lorenz erfahren hat: „Der Meister der Geschichtsforschung stand dem naturwissenschaftlichen Geiste unserer Zeit unendlich nahe, stand in seiner Wissenschaft auf einem Standpunkte, der mit den naturwissenschaftlichen Auffassungen verwandt und ähnlich war und sich der grossen Strömung des modernen Denkens in der Hauptrichtung durchaus einfügte." „Die Wirkungen der Ideen erscheinen ihm als ein grosser Mechanismus, der ganz im Sinne der neueren Naturforschung etwas Gesetzmässiges an sich hat" (Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben II, 1891, S. 67 u. 73). Schon R. Fester hat in dem ausgezeichneten Aufsatz „Humboldts und Rankes Ideenlehre" (Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. VI, 250) diese Auffassung zurückgewiesen. Ich bezweifle aufs stärkste, dass sich irgendwo in Rankes Werken eine Stelle aufweisen lässt, in der den Ideen eine „mechanische" Wirkungsweise beigelegt wird. Und wenn Ranke in dem von den „Ideen" handelnden ersten Berchtesgadener Vortrag die unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen der Menschheit „nach Gesetzen" zum Vorschein kommen lässt, „die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und grösser, als man denkt", so erkennt er damit eine methodologische Kluft an zwischen historischer Betrachtung und der Erforschung der Naturgesetzlichkeit.

leitung zur Reformationsgeschichte heisst es: „Wir sehen: der Kaiser [Heinrich IV.] hatte erreicht, was sich durch Krieg und Politik erreichen lässt: fragen wir aber, ob er nun auch den Sieg davon trug, so müssen wir das verneinen; denn nicht immer auf den Schlachtfeldern werden die Siege entschieden. Die Ideen, welche Gregor verfocht, waren mit den mächtigsten Trieben der universalen Entwicklung verbündet; während er aus Rom flüchtete, nahmen sie die Welt ein. Schon sein zweiter Nachfolger, zehn Jahr nach seinem Tode, vermochte, worauf zuletzt alles ankam, die Initiative in den allgemeinen Angelegenheiten des Abendlandes zu ergreifen; eine der grössten Weltbewegungen, die Unternehmung der Kreuzzüge suchte er hervorzurufen; ganz von selbst erschien er dann als das Oberhaupt des germanisch-römischen, priesterlich-kriegerischen Gemeinwesens im Abendlande: der Kaiser hatte nichts dagegen einzusetzen“ (S. W. I, 22). Es bedarf wohl kaum mehr der Bemerkung, dass die welterobernden Ideen in diesem Beispiel nicht als kausal wirkende Faktoren begriffen sein wollen; in die Sprache der Wissenschaftslehre übersetzt, müsste diese Stelle vielmehr lauten: „Der oberste Zweck, der das Wollen Gregors bestimmte, war dieselbe Potenz, der die mächtigsten Triebe der universalen Entwicklung dienten.“ Es handelt sich also, wie überall, wo Ranke von historischen Ideen spricht, um ein Verhältnis teleologischer Dependenz zwischen einem Zweck und den zu seiner Verwirklichung aufgebotenen Mitteln.

Hieraus erklärt sich nun auch eine Eigentümlichkeit der Ideen, an der alle die Anstoss nehmen mussten, die den Versuch machten, trotz des ausdrücklichen Widerspruchs Rankes die Ideen als abstrakte Begriffe zu verstehen. Diesen Fehler begeht man offenbar, sobald man glaubt, die „Idee“ einer Epoche bedeute jenes Allgemeine, was allen wesentlichen Erscheinungen in charakteristischer Weise gemeinsam sei; das Studium eines Zeitalters lehre, dass die verschiedenen Lebensbethätigungen durch ein gemeinsames Etwas sozialpsychologischer Natur mit einander verbunden seien, und dieses sozialpsychologische Etwas sei die Idee der betreffenden Epoche. Erkannt aber werde diese „Idee“ dadurch, dass zuerst die Einzelerscheinungen für sich studiert werden, bis es gelinge, das den verschiedenen Erscheinungen Gemeinsame herauszulösen. — Die Möglichkeit, solche abstrahierte Begriffe zu bilden, soll hier nicht angefochten werden; ebenso wenig sei die Erspriesslichkeit solcher Forschungen in Frage gestellt. Um so

mehr aber sei betont, dass derartige Gebilde in der Geschichte kein Heimatsrecht haben, sondern da nur zu Hilfszwecken Verwendung finden können. Mittels der Denkformen der historischen Erkenntnis sind sie nicht zu begreifen, und die historischen Ideen, wie sie Ranke verwendet, sind von wesentlich anderer Art: der entscheidende Unterschied liegt darin, dass die Merkmale eines abstrakten Begriffes an jedem Gegenstand, der unter ihn fällt, vollständig enthalten sind: jede Eiche und jeder Nussbaum tragen sämtliche Merkmale des abstrakten Begriffes Baum. Nicht anders könnte das Verhältnis eines sozialpsychologischen Gattungsbegriffs zu den unter ihn fallenden Objekten sein: ist er ja doch nur durch Vergleichung und Abstraktion von diesen gewonnen. Ganz anders hingegen das Verhältnis der Idee zu den einzelnen Handlungen: Wenn gesagt wird, das Wirken Gregors VII. sei bestimmt gewesen von der Idee der Suprematie des Papsttums, so wird nichts weniger behauptet, als dass in den politischen Thaten Gregors die Merkmale der Suprematie des Papsttums vollzählig aufweisbar seien, sondern die Meinung ist die, dass das Wirken Gregors dahin zielte, das Papsttum zur höchsten Macht auf Erden zu erheben: Gregor wollte, dass das Papsttum suprem sei, sein Wirken war also dem hierarchischen Gedanken teleologisch subordiniert; und da nun dieser Gedanke die abendländische Welt in der Folge erobert hat, so kann der zurückschauende Historiker das gegenständlich giltige Urteil aussprechen, dass Gregors politische Handlungen im Verhältnis teleologischer Abhängigkeit von der objektiven Idee der päpstlichen Suprematie standen. Eine Idee geht nicht in die unter ihr befassten Objekte ein, sondern diese weisen über sich auf die Idee hinaus. Während der allgemeine Begriff im Besonderen enthalten ist, liegt die allgemeine Idee jenseits der auf sie gerichteten besonderen Veranstaltungen: natürlich — der Zweck ist nicht in den einzelnen Mitteln enthalten, aber die Mittel streben auf den Zweck hin, sie sind zweckbestimmt.

Unter diesen Gesichtspunkten lassen sich die „historischen Ideen“ begreifen; hier bleibt kein „mystischer“ Rest — wie man ihn zu finden glauben konnte, wenn man an sie mit den von der Logik traditioneller Weise in den Vordergrund geschobenen Formen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung heranging und die teleologischen Denkgebilde nicht als solche anzuerkennen wusste. Dass Rankes persönliche Weltanschauung, die ja auch in seinen

historischen Arbeiten zum Ausdruck kommt, mystische Elemente enthält, soll hiermit nicht bestritten sein. Auch hindert natürlich nichts, dass dieser mystische Hintergrund hin und wieder einmal an einer Stelle hervorblickt, die gerade von „Ideen“ handelt. Aber darum hat doch Rankes Ideenlehre selbst einen von aller Mystik unabhängigen und aus der Wissenschaftslehre heraus zu begründenden Sinn, und es bleibt darum ein verfehltes Beginnen, durch Zusammenstellung „mystischer“ Äusserungen die Ideenlehre selbst diskreditieren zu wollen.[1])

B. Transscendentale Dialektik.

In den bisherigen Erörterungen wurde angenommen, dass der Gegenstand der historischen Darstellung begrenzt sei durch die vom Historiker willkürlich getroffene Wahl des Themas: für die Geschichte eines Kegelklubs sind andere Inhalte wesentlich als für die Geschichte der französischen Aufklärung. In jedem Falle aber ist die Eigenart des Themas bestimmend dafür, welche überlieferten Geschehnisse in den darzustellenden Zusammenhang einzutreten haben. Allein nicht überall löst sich das Problem in solch einfacher Weise: es giebt offenbar einen Grenzfall, an dem diese Methode unanwendbar wird — der Fall der Weltgeschichte oder Universalgeschichte. Hiermit entwickelt sich aus den Ergebnissen der transscendentalen Analytik das centrale Problem der transscendentalen Dialektik des historischen Bewusstseins. Wenn der Gegenstand ins unbestimmt Grosse wächst und sich auf nicht weniger als alle Gebiete menschlicher Bethätigung erstreckt: was ist dann noch wesentlich? Etwa alles das, was für die denkbaren Spezialgeschichten wesentlich war, so dass die Weltgeschichte eine Zusammenfassung aller überhaupt möglichen Spezialgeschichten zu sein hätte? Gewiss nicht. Denn Spezialgeschichten lassen sich eben auch von den allerunbedeutendsten Objekten schreiben, in eine Weltgeschichte aber gehört nur das, was weltgeschichtliche Bedeutung hat. Nicht darum handelt es sich also, alles Geschehene in einen Erkenntniszusammenhang einzuordnen, sondern darum, aus allem Geschehenen, von dem wir Überlieferung haben, dasjenige herauszugreifen, was für die Menschengeschichte schlechthin wesentlich ist — was

[1]) Vgl. hierzu die treffenden Worte Ed. Meyers, a. a. O. 20.

nicht wesentlich ist unter diesem oder jenem beschränkten Gesichtspunkt, sondern was ohne Einschränkung wesentlich ist, was wesentlich ist unter einem allgemeingiltigen Gesichtspunkt.

Es ist klar: der Zweck, der hier über die historische Bedeutsamkeit entscheiden soll, ist der Endzweck der Beurteilung aller historisch möglichen Zwecke, es ist der Zweck des gesamten geschichtlichen Daseins der Menschheit überhaupt: die Frage nach dem Prinzip des welthistorisch Wesentlichen ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte.

Ist aber damit nicht der Massstab des universalgeschichtlich Wesentlichen zu einem transscendenten Problem geworden? Auf dem Standpunkt Augustins liess sich eine solche Aufgabe wagen. Da verdeckte metaphysischer Dogmatismus ein erkenntnistheoretisches Problem. Augustin zweifelte nicht daran, den Endzweck der Menschengeschichte zu kennen: die Errichtung und Vollendung des göttlichen Staates, der *civitas Dei*, war der Zweck, auf den er die Einzelgeschehnisse bezog — methodisch nicht anders verfahrend als jeder Historiker eines spezialen Gebietes: universalhistorisch wesentlich erschien ihm das Einzelereignis je nach Massgabe seiner Bedeutsamkeit für die Verwirklichung jenes Endzweckes. Allein an der Stelle, an der sich Augustin mit einem theologischen Dogma half, kommt heute niemand mehr vorbei, ohne sich vor der philosophischen Kritik ausgewiesen zu haben. In der historischen Praxis freilich erledigt sich diese Frage meist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, indem die Herausbildung der abendländischen Kultur als der eigentliche „Sinn der Geschichte" angesehen wird, oder genauer gesagt, indem die individuelle Weltanschauung des Historikers, die in ihren allgemeinsten Umrissen durch das moderne Kulturbewusstsein festgelegt ist, den Ausschlag giebt. Allein darum bleibt doch für die Wissenschaftslehre die Frage bestehen: Wie ist Universalgeschichte als Wissenschaft möglich?[1])

[1]) Es charakterisiert den Rationalismus Kants, dass er von der Geschichtsphilosophie überhaupt eigentlich nur diese Frage nach dem Sinn der Geschichte gesehen hat — leider ohne auf die letztgegebene Formulierung zu kommen, die ihm durch den Parallelismus zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft wohl gezeigt hätte, dass zur transscendentalen Dialektik nun auch die Analytik zu suchen ist, die jener sogar notwendig vorangehen muss: der legitime Weg führt nie aus dem Unendlichen ins Endliche, aber aus den Problemen des Endlichen erheben sich die des Unendlichen.

Da sich das geschichtliche Dasein in Willenshandlungen äussert, so kann der Sinn der Geschichte nur durch eine sinnvolle Ordnung des Willenslebens realisiert werden. Das gesuchte Prinzip kann mithin kein anderes sein als „der unbedingt einheitliche Gesichtspunkt, der für alle nur denkbaren Einzelzwecke des gesellschaftlichen Wirkens Geltung besitzt" (R. Stammler, Artikel „Materialistische Geschichtsauffassung" im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften", 2. Aufl., V, 736), oder, wie P. Natorp formuliert, „die Idee eines allgemeingiltigen funktionalen Zusammenhanges unter den notwendigen Grundfaktoren des sozialen Lebens", das „sozialpädagogische Ideal" (Sozialpädagogik, Stuttgart 1899, S. 176 f.).

Das ist freilich nur eine rein formale Antwort; aber wir verstehen, dass sie nicht anders sein darf. Die Aufgabe, die das gesuchte Prinzip zu erfüllen hat, schliesst aus, dass es inhaltlich determiniert ist: ein inhaltliches Prinzip würde zu einer „Mediatisierung" derjenigen Perioden führen, in denen die betreffenden materialen Bedingungen nicht erfüllt wären.[1] Das Unhistorische eines solchen Verfahrens würde sehr auffällig in der unvermeidlichen Konsequenz zu Tage treten, dass hierbei die Möglichkeit, dass die Menschheit ihrem Dasein Sinn giebt, dogmatisch auf bestimmte historische Situationen beschränkt bliebe. Soll es hingegen von jeder wie auch immer beschaffenen historischen Lage aus möglich sein, dass die Menschheit ihr Dasein sinnvoll gestaltet, so darf das Prinzip des Sinnes der Geschichte nur ein formales Ordnungsprinzip sein. Die Philosophie kann das absolut Giltige nur formal, nicht inhaltlich bestimmen: das ist eine der wertvollsten Erkenntnisse, die wir Kant verdanken. „Gänzlich in die ewige Gegenwart aufzugehen und die Zeit völlig abzustreifen suchen, wie es frühere Zeiten wollten, das können wir Neuern nicht mehr, durch lange und harte Erfahrung belehrt über die Schranken des Menschen und sein Unvermögen, jener abgelösten Ewigkeit irgendwelchen Inhalt zu geben" (R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Leipzig 1896, 186).

Allein bedeutet nicht die an den „Formalismus" gebundene umfassende Weite unseres Prinzips einen Scheingewinn? Ist das Prinzip denn überhaupt anwendbar? Wir dürfen uns nicht darüber täuschen: wir haben es nicht mehr mit einer objektiven Ka-

[1]) Vgl. Rankes ersten Berchtesgadener Vortrag, sowie Rickert, Die Grenzen u. s. w. 469.

tegorie zu thun, sondern mit einer transscendentalen Idee, und vergebens würden wir uns in der Wirklichkeit nach einem ihr korrespondierenden Gegenstand umsehen. Die einheitliche teleologische Ordnung aller überhaupt möglichen menschlichen Bethätigungen ist etwas gänzlich Problematisches, eine Aufgabe, von der es dahingestellt bleiben muss, ob ihre Lösung auch nur möglich ist, — von der aber als sicher angenommen werden darf, dass sie nie in geschichtlicher Zeit eine Lösung finden wird. In allen Gestaltungen des historischen Daseins bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich, und es ist nur ein Gleichnis, wenn von einem idealen „Endzustand“ gesprochen wird, dem sich entgegenzubewegen das Menschengeschlecht die Aufgabe habe: ein solcher „Zustand“ ist „nur eine Idee“, weil kein empirischer Inhalt gegeben werden kann, der den Anforderungen der „Form“ zu entsprechen vermöchte.

Der „Endzustand“ des Menschengeschlechts, d. h. die hypostasierte Idee der vollkommen einheitlichen Ordnung aller Zwecksetzungen, ist damit auf dieselbe Stufe gestellt, auf der Kant den transscendentalen Ideen der Kr. d. r. V. ihren Platz angewiesen hat: es kann kein korrespondierendes Objekt aufgewiesen werden, ja es kann nicht einmal behauptet werden, dass ein solches Objekt auch nur „möglich“ ist.

Wenn jener ideale „Endzustand“ objektiven Erkenntniswert besässe, so wäre die Frage nach der Möglichkeit einer Universalgeschichte beantwortet: welthistorische Bedeutung hätte alles, was der Herbeiführung jenes Endzustandes als Mittel dient. Allein dieser Weg ist uns abgeschnitten.

Auch von dem oben im Zusammenhang der Analytik (S. 170) besprochenen Fall eines hypothetisch als verwirklicht angenommenen Zweckes ist das vorliegende Problem ganz prinzipiell verschieden: der dort besprochene hypothetische Zweck konnte nur darum methodisch wertvoll sein, weil er im Bereich der möglichen Erfahrung lag. Dies muss aber von dem idealen Endzustand der Menschheit gerade bestritten werden. — Und weiter war jener hypothetische Zweck dem individuellen Wollen des Historikers entsprungen: Politiker aus feindlichen Fraktionen ordnen die gegenwärtige Lage sehr verschiedenen Zwecken unter, die sie fiktiv in die Zukunft setzen. Der Zweck, der uns hier beschäftigt, ist jedoch ein transscendentales Problem, er beansprucht Allgemeingiltigkeit. Freilich würde sich eine Universalgeschichte auch in der Weise

behandeln lassen, dass der Historiker die Geschehnisse auf einen von ihm bloss fingierten Endzweck bezieht: eine solche Darstellung würde um so interessanter sein, je interessanter die Persönlichkeit des Historikers ist: in jedem Falle wäre sie prinzipiell nur subjektiv. Das Problem der transscendentalen Dialektik ist aber gerade das, ob Universalgeschichte als Wissenschaft möglich ist, d. h. ob eine allgemeingiltige Behandlung der Universalgeschichte deduziert werden kann.

Dass allerdings der Anspruch auf gegenständliche Allgemeingiltigkeit preis gegeben werden muss, ist unvermeidlich, weil in der historischen Erfahrung kein objektiv wirklicher Endzweck des geschichtlichen Daseins gefunden werden kann. Aber wie würden die Dinge liegen, wenn die Idee der einheitlichen Ordnung des Willenslebens überhaupt nicht als Zustand gefasst, nicht hypostasiert, sondern von jeglichem ontologischen Beisatz frei gehalten wird? wenn, m. a. W., lediglich der Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der Beurteilungsweise festgehalten wird? In dieser erkenntnistheoretischen Position würde sich die Überzeugung ausdrücken, dass es einen Gesichtspunkt, von dem aus eine einheitliche und folglich vernünftige Betrachtung der Menschengeschichte „möglich“ ist, zwar giebt, dass er aber nicht aus der Geschichte selbst genommen werden kann. In der historischen Wirklichkeit giebt es keinen Zweck, von dem die Totalität des geschichtlichen Verlaufes als Mittel abhängig wäre. Die Universalgeschichte muss mithin auf gegenständliche Giltigkeit ihres beherrschenden Zweckgesichtspunktes verzichten: sie kann kein konstitutives Prinzip haben. Allein gegen ihre transscendentale „Möglichkeit“ ist damit noch nichts entschieden. Wenn auch kein gegenständlicher Zweck dem geschichtlichen Dasein der Menschheit Einheit giebt, so gilt doch eine gemeinsame Aufgabe, die in rein teleologischem Sinne einen einheitlichen Gesichtspunkt begründet, auf den alles geschichtliche Thun bezogen werden muss. Diese gemeinsame Aufgabe besteht in der Durchdringung der jedesmal gegebenen Wirklichkeit mit der ewig sich gleichen Gesetzmässigkeit der autonomen Vernunft; sie besteht darin, dass die Menschheit die historische Lage, die sie überall und jederzeit anders vorfindet, als das Objekt ansieht, das sie „sich“, d. h. dem überhistorischen vernünftigen Ich anzueignen hat. „Der Mensch ist ein ungeschichtliches Wesen der blossen Natur nach, ein übergeschichtliches im

Kern seiner Geistigkeit, ein geschichtliches nur in der Unfertigkeit seines Geisteslebens und in dem Ringen nach seiner Vervollkommnung“ (Eucken, a. a. O. 182). So würde also der hier entwickelte und vertretene Standpunkt sagen, dass das geschichtliche Dasein der Menschheit seinen letztgiltigen Sinn nicht aus sich selbst hat, sondern daraus, dass es „Beziehung gewinnt zu tieferen Gründen und einer ewigen Ordnung“ (a. a. O. 183).

Der Gedanke der schlechthin einheitlichen Organisation aller menschlichen Willensbethätigung ist, wenn als Objekt einer möglichen historischen Erfahrung aufgefasst, durchaus problematisch. Nimmt man ihn hingegen in rein teleologischer Bedeutung, so erhält man eine Idee, von der man, mit Kant zu reden, zwar nicht sagen kann, dass sie „ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient“ (Kr. d. r. V., 2. Aufl. 673). Dieser Gedanke einer ewigen Ordnung liefert dem Universalhistoriker den Gesichtspunkt, von dem aus er „durchgängige Einheit“ in die Mannigfaltigkeit der historischen Überlieferung bringt. So verschieden auch die Einzelzwecke sein mögen und sein müssen, um die sich das historische Leben im Wechsel der Zeiten bewegt: *ein* unbedingt giltiger Zweck *sollte* durch alle Einzelzwecke hindurch erkennbar sein, alle empirischen Zwecksetzungen *sollten* nichts anderes sein als die durch die besondere historische Lage determinierte Darstellung der Autonomie des vernünftigen Ich. Indem der Universalhistoriker diesen Gesichtspunkt einer einheitlichen Beurteilung der „Arbeitswelt“ geltend macht, vermag er dasjenige aus der bunten Fülle wichtiger und unwichtiger Geschehnisse herauszulösen, was Sache der Menschheit ist und darum in einer Weltgeschichte Platz beanspruchen darf. Alles das, so lehrt unser Prinzip, ist von welthistorischer Bedeutung, was zur Erkenntnis der Geschicke gehört, die die Gesamtaufgabe der Menschheit gehabt hat — wobei selbstverständlich die Faktoren mit negativem Wertvorzeichen ebenso wichtig sind wie die positiv wertvollen Momente.[1])

[1]) Es versteht sich, dass nicht bloss derjenige Historiker, der ausdrücklich eine „Universalgeschichte“ schreiben will, in dieser Weise verfahren kann: auch spezialgeschichtliche Themata lassen sich in universalhistorischem Sinne, d. h. mit besonderer Herausarbeitung der weltgeschichtlich wesentlichen Momente behandeln. Mit Recht hat man den Werken Rankes diesen universalistischen Zug nachgerühmt.

Das Wesen der Vernunftgesetzmässigkeit charakterisiert sich als die Forderung unbedingt einheitlicher Ordnung. Die grossen welthistorischen Potenzen nun, an die sich diese Forderung wendet, sind die Kultursysteme: jedes Kultursystem ist ein Versuch, von der gegebenen, historisch überkommenen Grundlage aus eine einheitliche Ordnung der Lebensbethätigungen zu schaffen. „Regel wird alles und alles wird Wahl und alles Bedeutung.“ Kein Kultursystem hat diese Aufgabe vollkommen zu lösen vermocht, und keines wird sie je lösen; aber wir sprechen von Kultur nur da, wo eine Thatsache als solche Manifestation der Überlegenheit des selbstbewussten Ich über den unreflektierten Lauf des Naturgeschehens zu verstehen ist. Wir bewerten Kulturthatsachen um so höher, je freier sich in ihnen die Autonomie des Ich darstellt, und ein Kultursystem schätzen wir um so höher ein, je umfassender in ihm die gesamte Lebenswirklichkeit von dem Bewusstsein ihrer Gesamtaufgabe durchdrungen ist (vgl. Windelband, Präludien, 308 ff.). A priori stellen wir an jede Gesellschaft die Anforderung, dass sie Kulturgemeinschaft sei, und dass sie alles, was ihr an positivem Inhalt erreichbar ist, in die Einheitlichkeit ihres Kulturbewusstseins hineinarbeite.

So kann man zusammenfassend formulieren: Das gesuchte Prinzip der Möglichkeit einer Universalgeschichte ist die regulative Idee des Kulturbewusstseins. Darauf richtet der Universalhistoriker sein Augenmerk, in wiefern ein Volk oder eine Epoche danach gestrebt haben, die Mannigfaltigkeit der Daseinsbeziehungen in einer synthetischen Einheit zusammenzugreifen und dadurch zu beherrschen, m. a. W. die Idee des Kulturbewusstseins in die Lebenswirklichkeit einzuführen.

Sind Kriege und Staatsumwälzungen welthistorische Ereignisse? Darauf lässt sich nicht allgemein mit Ja oder Nein antworten: ein Krieg zwischen Barbarenstämmen ist es nicht, und

---

Dass der universalgeschichtliche Charakter einer spezialhistorischen Untersuchung ein Vorzug ist, muss schon darum einleuchten, weil er allein den Anspruch auf allgemeines Interesse begründet. Streng entsprechend den Normen der Erkenntnis, unter Zugrundelegung der Kategorien der Potenz und der teleologischen Abhängigkeit lässt sich auch die Geschichte des obskursten Vergnügungsvereins schreiben: niemandem aber kann zugemutet werden, dass er sich für ein solches Opus interessiere. Was hingegen in universalhistorischer Absicht geschrieben ist, das geht die Menschheit an.

wenn er mit der gänzlichen Ausrottung des einen Stammes geendet hätte — die Perserkriege der alten Griechen sind es unbedingt. (Übrigens kann unter Umständen auch ein für sich genommen unwesentliches Faktum in einer universalhistorischen Darstellung nicht zu entbehren sein, wenn seine Kenntnis für das Verstehen anderer, weltgeschichtlich wichtiger Dinge notwendig ist.)

Unter demselben Gesichtspunkte steht auch die Frage nach der welthistorischen Bedeutung Einzelner, der „grossen Männer“: die Antwort ist durchaus abhängig davon, ob diese Persönlichkeiten durch das, was sie gethan haben, für das Kulturbewusstsein ihrer historischen Sphäre (als fördernde oder hemmende oder zerstörende Faktoren) von Belang gewesen sind. Ist dies der Fall gewesen, so haben sie gelebt für alle Zeiten: denn jeder historisch bedingte Zustand hat seine universale Bedeutung als Stadium der Selbstrealisation des autonomen Menschentums.[1]) — Überall also ist bei der Bestimmung des welthistorisch Wesentlichen der leitende Gedanke der, dass in eine Universalgeschichte nur das gehört, was Sache der Menschheit ist, weil es die gemeinsame Aufgabe des Menschengeschlechts betrifft.

Und nun noch eines: Die gemeinsame Aufgabe des Menschengeschlechts ist ein unendliches Problem, praktisch nie ganz zu erfüllen, theoretisch nicht durch gegenständlich giltige Prädikate zu bestimmen. Die transscendentale „Idee des Kulturbewusstseins“ ist nicht eine Kategorie, nicht in der historischen Erfahrung enthalten; der Universalhistoriker, dem es obliegt, seinen Standpunkt so hoch zu nehmen, dass er das gewaltige Gebiet der Geschichte der Menschheit einheitlich zu überschauen vermag, hat hierfür keinen in den historischen Erfahrungsobjekten selbst als etwas Festes gegebenen Stützpunkt, sondern die Einheit, zu der er die vielgestaltige Welt der Gesamtgeschichte bringen soll, muss er selbst schaffen — nicht *in*, sondern *über* der historischen Wirk-

[1]) „Die Epochen der Geschichte sind nicht die Lebensalter des Ich der Menschheit, — es altert nicht, es bleibt auch nicht was es war oder ist —; sondern Stadien seiner Selbsterkenntnis, Welterkenntnis, Gotterkenntnis“ sagt J. G. Droysen in dem schon erwähnten gedankenschweren und an feinsinnigen Formulierungen reichen „Grundriss der Historik“ (§ 88). Trotz aller modernen Arbeiten über das Thema ist dieses Buch noch keineswegs veraltet.

lichkeit.[1]) Sich diese formale Beziehung *in abstracto* zum Bewusstsein zu bringen und somit die erkenntnistheoretische Möglichkeit der Universalgeschichte zu begreif n, ist nicht schwer. Anders aber verhält sich's mit der Thätigkeit des Geschichtsschreibers, der sich an diese ungeheure Aufgabe wagt und in „reellem Denken" [2]) erfassen will, wovon die Transscendentalphilosophie nur das formale Gerippe darzustellen hat. Nur die (annäherungsweise) Lösung eines anderen unendlichen Problems: nur eine reife Weltanschauung kann den Historiker zu universalgeschichtlicher Arbeit befähigen. Je tiefer er sich in die ewige Frage nach dem Sinn des Daseins hineingelebt hat, um so eher wird er imstande sein, zu ermessen, wodurch in jedem besonderen Falle das Historische Anteil am Überhistorischen hat, und von da aus zu prüfen, in wiefern der Wandel der historischen Gestalten Bedeutung hatte für diese teleologische Beziehung des Vergänglichen auf die ewige Ordnung. Wer diese letzten Probleme der Teleologie von sich weist und die Geschichte verabsolutiert, der mag ein sehr tüchtiger Arbeiter sein und in historischen Spezialstudien Vortreffliches leisten — dem höchsten Ziel der Geschichtsforschung kann nur nahe kommen, wer begriffen hat, wie alles Geschichtliche hinweist auf das Übergeschichtliche, von wo aus es seine zwar nicht gegenständliche aber doch transscendentale regulative Einheit für die Erkenntnis erhält.

Hiermit mag diese Skizze ihren Abschluss finden. Ich bin bemüht gewesen, den methodisch parallelen Gang zur Kr. d. r. V. deutlich hervorzukehren. Die ausserordentliche Vertiefung, die die Einsicht in die Struktur der historischen Erkenntnis seit den Tagen Kants erfahren hat, hatte hin und wieder den Glauben erweckt, als müsse der „Rationalismus" der Transscendental-

[1]) Die Reaktion der historischen Denkweise gegen den Kantischen „Rationalismus" schiesst über ihr Ziel hinaus, wenn Kant vorgeworfen wird, er setze das Wertwesentliche in ein „Merkmal, das unzähligen Exemplaren derselben Wertungssphäre gemeinsam sein muss", in den „überall identischen Vernunftfaktor" (Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 11).

[2]) Der Ausdruck stammt von Fichte. Vgl. S. W. V, 340.

philosophie als überwunden betrachtet werden. Es kam mir darauf an, zu zeigen, dass davon keine Rede sein sollte. Der Gegensatz zwischen Kant und Ranke besteht nur so lange, als man die Kritik der reinen Vernunft nach dem Buchstaben auslegt. Sieht man von der durch das 18. Jahrhundert bedingten Gestalt ab, die die Transscendentalphilosophie bei ihrem grossen Begründer erhalten hat, und zieht man das Methodische daraus hervor, so hat man einen Leitfaden, an dem sich die Probleme der Geschichtsphilosophie in geschlossenem systematischem Aufbau entwickeln. Diesen hohen Wert des architektonischen Formalismus der Vernunftkritik habe ich nachweisen wollen, und zu diesem Ende habe ich den neuesten Wein in die alten Schläuche gefüllt. —

Der Vergleich der „reinen Formen“ mit Schläuchen ist allerdings nicht unbedenklich. Es giebt unter den philosophierenden Zeitgenossen nicht wenige, die nur zu geneigt sein möchten, diesen Vergleich zutreffender zu finden als meine übrigen Ausführungen, weil sie unter den „Formen“ nie etwas anderes als die Behälter des ungeformten Rohstoffes verstanden haben. Diese werden freilich um eine Widerlegung des vorgelegten Entwurfes nicht verlegen sein: sie werden finden, dass ich die transscendentale Methode zu derselben Art logischen Selbstmordes verurteilt habe, mit der sich das fortwährende Lügen bei Epimenides, dem Kreter, rächt. Das historische Denken, speziell die Lehre von den historischen Ideen, bedroht die transscendentale Methode durch die These, dass mit dem geschichtlichen Wechsel des geistigen Lebens auch die Philosophien wechseln müssen, und die transscendentale Methode — deduziert die ewige Rechtsgiltigkeit der Ansprüche des historischen Denkens und ausdrücklich auch der Ideenlehre. Ich überlasse dem Leser das umgekehrte Verfahren: statt mit diesem Paradoxon den Inhalt der obigen Erörterungen zu kritisieren, wird man gut thun, in diesen die Argumente zu suchen, die die Hinfälligkeit des Paradoxons beweisen.

Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich.

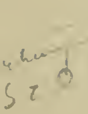
Von Anton Thomsen in Kopenhagen.

Das Problem vom Ding an sich oder vielmehr das erkenntnistheoretische Problem von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, so wie Kant dasselbe gestellt hatte, ist eins der fundamentalen Probleme des Kritizismus, ein Knotenpunkt, wo viele Fäden sowohl der Erkenntnistheorie als der Ethik Kants zusammenstossen. Die Geschichte desselben lässt sich in Kürze in zwei grosse Hauptabschnitte gruppieren. Ende des 18. Jahrhunderts stellte Kant diese Frage in der ihm eigentümlichen Form auf, zum Teil allerdings auf Grundlage der Behandlung derselben von Berkeley, Hume und noch früheren Philosophen, und das gewaltige Aufsehen, welches die kritische Philosophie damals erregte, im Verein mit der grossen Bedeutung, welche Kant selbst dem Problem beilegte, gab den Anstoss zu einer interessanten Diskussion. Die Beiträge von Jacobi, G. E. Schulze, J. S. Beck, Lichtenberg, Reinhold, J. G. Fichte und Maimon erscheinen alle im 18. Jahrhundert und bilden gleichsam einen kleinen abgeschlossenen Abschnitt der Geschichte der Philosophie für sich. Mit dem 19. Jahrhundert tritt eine Bewegung in zweifacher Richtung ein, die auf beiden Seiten von dem Problem vom Ding an sich abführt. Die Romantik schiebt entweder das Problem beiseite oder benutzt Kants Theorie ähnlicherweise, wie er selbst sie in seiner Ethik gebrauchte, als Springstock, um über die Kluft hinweg den Sprung in die Welt der Spekulation zu machen; Schopenhauer bedient sich derselben als Grundlage für die Metaphysik des Willens, und Carlyle auf eine dem Kritizismus noch ferner stehende Weise zur Stütze für seine Theologie und für die „Philosophie der Kleider“. Anderseits nimmt der Materialismus das Problem nicht in dessen Gesamtheit, sondern löst einen Teil desselben dogmatisch, zerreisst

hierbei die fein verschlungenen Fäden gewaltsam und macht eine wirklich eingehende und allseitige Behandlung des Problems zur Unmöglichkeit.

Die zweite Hauptphase des Problems tritt in der letzteren Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Neu-Kritizismus ein; die auf Kant zurückführende Bewegung bewirkte grösseres Verständnis der Wichtigkeit des Problems und ein Interesse, es wieder auf Kants Weise zu stellen und die Richtigkeit und Tragweite seiner Lösung zu untersuchen. Es ist hier nun die Aufgabe, den Nachweis zu versuchen, dass Kants Lösung unrichtig ist, dass dieselbe auf einer Verwechselung beruht, dass sie sein System untergräbt, wie auch geschichtlich den Grund darzulegen, weshalb die Verwechselung sich ins System einschlich, zugleich aber in enger und notwendiger Verbindung hiermit zu zeigen, dass es dem Neu-Kritizismus nicht gelungen ist, Kant vor den Einwürfen, die im 18. Jahrhundert gegen seine Theorie von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt gerichtet wurden, zu schützen.

Mit seiner Theorie glaubt Kant nicht nur selbst auf dem Boden des Realismus zu stehen, sondern auch sowohl den skeptischen als den dogmatischen Idealismus widerlegt zu haben. Kant nennt seinen eignen Standpunkt den transscendental-idealistischen und meint, dieser lasse sich sehr wohl mit dem empirisch-realistischen vereinen. Um Kant zu verstehen, wird es zweckmässig sein, diese verschiedenen Auffassungen der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in Kürze zu betrachten und ihren Wert zu prüfen. Es sei der Ausgangspunkt, dass ich etwas sehe, etwas denke, etwas fühle: es ist dann klar, dass wir uns einer Reihe von Zuständen gegenüber befinden; wir können hierbei stehen bleiben, uns damit begnügen, dieselben zu beschreiben und uns entschieden weigern, weiter zu gehen, bestreiten, statt der Beschreibung eine wirkliche Erklärung geben zu können. Wir sind dann zunächst in dem Bereiche dessen, was Kant den skeptischen Idealismus nennt, den er durch Descartes' „cogito ergo sum" ausdrückt. Der Ausdruck ist kein geeigneter, denn der konsequente Idealist würde, wie wir später sehen werden, den Idealismus in Kants Redaktion nicht anerkennen, da schon in dem Cartesischen Satze zwei Postulate, oder, sofern der Satz tautologisch aufzufassen ist, jedenfalls ein Postulat liegt. Schon Lichten-



berg[1]) sagt: „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; andere glauben wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen: cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt."

Der konsequente Idealismus ist, wie Lichtenberg dies klar sagt, unwiderleglich. Derselbe giebt aber keine Erklärung, und deswegen muss man, wenn man überhaupt weiter will, einen Sprung unternehmen. Dieser Sprung kann nach zwei Seiten geschehen. Ist der konsequente Idealismus gleich unwiderleglich, so enthält er doch eine Schwierigkeit, der er sich nur dadurch zu entziehen vermag, dass er immer wieder entschieden verweigert, eine Erklärung zu geben, die Schwierigkeit nämlich, dass es, selbst wenn sich keine scharfe Grenze ziehen lässt, sogar im Bewusstsein des konsequenten Idealisten deutlich genug zwei Gruppen von Elementen giebt, die an einigen Punkten auseinander divergieren, ob sie sich sonst auch ähnlich sind, und diese beiden Gruppen können wir ohne Antizipation die mehr objektiven und die mehr subjektiven Zustände nennen. Das Kriterium mag einstweilen gleichgültig sein; um sich keines Übergriffes schuldig zu machen, kann man Benekes guten und vorsichtigen Ausdruck benutzen und das den Unterschied Bedingende „das Gefühl der Urfrische"[2]) nennen; hierdurch wird der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung am kürzesten ausgedrückt. Dieser Unterschied erheischt eine Erklärung, der konsequente Idealismus weigert sich aber, die Erklärung dieser Urthatsache zu geben. Man kann sich nun an den dogmatischen Idealismus wenden, der in Kants Augen von Berkeley vertreten wird.[3]) Derselbe legt dem Unterschied

[1]) Vermischte Schriften. 1801. II. S. 95.

[2]) Psychologische Skizzen. 1825. I. S. 72 u. f.

[3]) Ich bitte zu beachten, dass ich mich der Begriffe nicht ganz so wie Kant bediene. Der konsequente Idealismus ist bei Kant unter zwei Formen anzutreffen, als „skeptischer" und als „dogmatischer"; ersterer bezweifelt, letzterer leugnet das Recht, weiter zu gehen. Berkeley ist in Kants Augen der dogmatische Idealist, und so würde ich ihn auch bezeichnen, indem ich unter dem dogmatischen Idealismus diejenige Richtung verstehe, welche eine Erklärung giebt, mithin weiter geht, welche aber das Subjektive zum Letzten und Fundamentalen macht. Diese nennt Kant den „Spiritualismus" oder den „Pneumatismus". Unter dem naiven Realismus verstehe ich diejenige Richtung, welche die Dinge

keine Bedeutung bei, muss diesen zuguterletzt konsequent aber eigentlich übersehen, denn alles rührt von derselben Quelle her. Eben wegen dieser Behauptung ist der dogmatische Idealismus somit mehr entgegenkommend als der skeptische, da er eine Erklärung zu geben wünscht. Dennoch wird man getäuscht, denn in der That verwehrt er nur jegliche Erklärung; was im skeptischen Idealismus Vorsicht und einfache Verneinung war, wird im dogmatischen zum gewagten Postulat, das in der That nur eine verhehlte Verneinung ist, indem der dogmatische Idealismus sofort einen durchaus unbekannten Faktor einführt, der ausser stande ist, eine wirkliche Erklärung zu enthalten. Bei Berkeley wird dieser letzte Faktor der Begriff „Gott", nach Kant trifft man in der Philosophie der Romantik einen ähnlichen in J. G. Fichtes „transscendentalem Ich" an; bei beiden ist die Grenze der Erfahrung überschritten, der dogmatische Idealismus hat sich als eine Art Pantheismus des Subjektes entpuppt. Die Erkenntnistheorie hat, wenn sie auf streng wissenschaftlichem Boden fussen will, nur eins zu thun, nämlich demjenigen, der „das Gefühl der Urfrische", diesen Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung verneint oder zu erklären verweigert, die Beweislast aufzuerlegen. Demnach giebt es die Möglichkeit, einen anderen Weg einzuschlagen, der sich als die Richtung von aussen nach innen bezeichnen lässt, während der dogmatische Idealismus den Weg von innen nach aussen zu betreten versuchte. Man kann vorerst ohne

---

des Raumes, so wie sie erscheinen, das Objektive sein lässt, unter dem **Realismus** diejenige, welche diese Dinge reduziert und das Objektive in der Welt der Phänomene als ein von dem Subjektiven Verschiedenes zu bestimmen sucht, also dasselbe, was Kant den „empirischen Realismus" nennt. Unter dem **dogmatischen Realismus** verstehe ich diejenige Richtung, welche das objektive Substrat des Realismus zu dem Letzten und alles Begründenden macht, also Kants „Materialismus". Wenn ich Kants Bezeichnungen nicht gebrauche, so liegt dies erstens darin, dass ich Kants Sonderung zwischen dem skeptischen und dem dogmatischen Idealismus keine grosse Bedeutung beilege, zweitens darin, dass Kants Unklarheit in betreff des Begriffes des Dinges an sich gerade zu einer Abänderung seiner Bezeichnungen bewegen muss. Kant ist seiner Raumtheorie zufolge, was er einen „transscendentalen Idealisten" nennt, das Wort „Idealist" ist hier aber irreführend, oder vielmehr es weist auf einen Fehlschluss von seiten Kants hin; zugleich ist er „empirischer Realist", wird aber schliesslich, so wie seine Theorie vom Ding an sich gestaltet wird, zum dogmatischen Idealisten — nicht in seinem eignen, wohl aber im hier aufgestellten Sinne.

weiteres die Empfindungen mit den Dingen identifizieren — das ist der naive Realismus. Selbstverständlich ist er unhaltbar, an diesem Punkte erhebt sich die Frage aber in einer neuen und besseren Form, sie wird richtiger gestellt, indem nicht wie vorher nach einer letzten begründenden Substanz, sondern nach dem in der Erfahrung Gegebenen gefragt wird; das Problem heisst nicht: Subjekt — oder Objekt, sondern dreht sich um die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.

Schon Demokrit stürzte den naiven Realismus durch seine Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, durch seine Entwickelung des doppelten Prozesses aus Subjekt in Objekt und aus Objekt in Subjekt und durch seine Bestimmung der Atome. Diese Lehre wurde näher ausgeformt; obschon die einzelnen näheren Bestimmungen bei den verschiedenen Forschern Galilei (Gestalt, Grösse, Bewegung und Ruhe), Descartes (Gestalt, Grösse, Bewegung und Lage) und Locke (Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Dichtigkeit) Verschiebungen erleiden, bleibt das Prinzip doch durchweg dasselbe. Dieses besteht darin: innerhalb der Erfahrung das mehr Subjektive von dem mehr Objektiven zu sondern und durch möglichst genaues Abgrenzen jedes derselben zugleich ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen zu suchen. Aus dem Folgenden wird hervorgehen, dass der Standpunkt, der in betreff des 18. Jahrhunderts am klarsten durch Locke vertreten ist, mit Bezug auf das vorliegende Problem als der fruchtbringende und als der einzige zu betrachten ist, von welchem aus man die Sache anfassen muss, um auf einen Weg zu gelangen, der wirklich vorwärts führt, während Berkeleys Theorie ein Sprung zur Seite ist und selbst Hume die Sache verkehrt anfasst.[1]) Geht man diesen von Demokrit, Epikur, Gassendi, Galilei, Descartes, Hobbes und Locke angegebenen Weg, so wird man dahin gelangen, dass man als das Objektive den Raum und die in diesem wirkende Kraft hat, wie man nun die Ausdrücke der verschiedenen Forscher unter diese verschiedenen Begriffe verteilen möge. Schliesslich stehen wir dann auf dem Standpunkte, dass unsere Empfindungen Stössen von Gegenständen, Luftwellen, Ätherschwingungen u. s. w. zu verdanken wären. Möglicherweise liessen diese objektiven Substrate — und eben um diese handelt sich das Problem der Materie — sich auf den Begriff der Energie reduzieren; es leuchtet aber

---

[1]) Treatise. ed. Selby-Bigge. S. 187—251, besonders S. 225—231.

ein, dass wir hier entweder an das denken müssen, was wir selbst als Widerstandskraft kennen, oder dass wir uns an dasselbe nur als an eine letzte unbekannte Grösse halten müssen, mit welcher wir rechnen — wenn es überhaupt möglich ist, mit derselben zu rechnen. Es ist indes klar, dass dieses objektive Substrat phänomenal im Kantischen Sinne des Wortes ist, zugleich ist es aber objektiv im Vergleich mit etwas anderem, das mehr subjektiv ist.

In Kants Welt der Erscheinungen giebt es also eine Sonderung zwischen dem objektiven Substrat, das aus Grössen besteht, mit denen man rechnen muss, und einem anderen, dem subjektiven, von welchem man dabei willkürlich absieht. Man hat hier die Grenze auf zweifache Weise, subjektiv, weniger klar, zugleich aber in weit grösserer Ausdehnung, mittels Selbstbeobachtung in dem Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung — objektiv, gleichsam in einer anderen Dimension und als mehr spezielles und begrenztes Problem dort, wo der physisch-physiologische Vorgang in einen Bewusstseinszustand übergeht, und hier scheint die Grenze auf alle Zeiten unübersteiglich zu sein. Unseren Empfindungen entspricht also das objektive Substrat, nicht so wie der naive Realismus meint, sondern so, dass es unsere Empfindungen verursacht, hier ganz davon abgesehen, was es schliesslich sein mag (das Problem der Materie), oder wie gross die Tragweite seiner Wirkungen sein kann (das Problem vom Verhältnisse zwischen Geist und Materie). Es ist notwendig, diese objektiven Grössen in der Wissenschaft anzuwenden, wir müssen stets mit denselben rechnen, selbst wenn wir von einem streng erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus gewahren, dass wir hier dasjenige Grundpostulat aufstellen, welches in jeder Kausalerklärung enthalten ist, und zugleich in der Praxis von verschiedenen Faktoren absehen; und unsere Bemühungen müssen darauf ausgehen, diese Grössen möglichst weit zurückzuführen und uns des Umfanges ihrer Tragweite bewusst zu werden. Diese Grössen oder das objektive Substrat, das also innerhalb der Kantischen Welt der Erscheinungen liegt, werde ich das positive oder das empirische Ding an sich (Ph-O) nennen, und sein wirklicher Gegensatz ist das Subjektive innerhalb der Welt der Erscheinungen (Ph-S)[1].

---

[1]) Es muss hier gleich bemerkt werden, dass Kant das objektive Substrat eigentlich nicht das Ding an sich nennt. Die Bestimmungen desselben werden aber mit in den Begriff des Dinges an sich hineingezogen, und eben hierin besteht die Grundverwechselung. Kants Bezeich-

Den anderen Begriff, der sich in Kants theoretischer Philosophie unter dem Ausdruck „Ding an sich“ verbirgt, werde ich im Gegensatz zum empirischen das negative oder das transscendentale Ding an sich nennen (nach Kants eigener Terminologie wäre es, wenn wir das empirische als Ph-O bezeichnen, O zu benennen). Kant hat dieses transscendentale Ding an sich besonders in der „Analytik der Grundsätze“ unter der Überschrift „Phänomena und Noumena“ entwickelt.[1]) Kants Gedankengang ist hier folgender: All unsere Erkenntnis ist phänomenal, denn unter Erkenntnis verstehen wir Wahrnehmung unter den Formen der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, und Denken unter den Formen des Verstandes, den Kategorien, und alle diese Formen sind subjektive, spezielle Formen der grossen Grundform des Subjekts, nämlich der Einheit oder Synthese des Bewusstseins. Von der Richtigkeit der Prämissen abgesehen wird das Resultat für Kant, dass jede Erkenntnis subjektiv ist. Dies ist so klar und so selbstverständlich wie nur irgend möglich; dass ein Ding erkannt wird, oder dass es ist, will heissen, dass es für ein Subjekt ist, und weiter gar nichts; Dingen, die sich nie direkt oder indirekt erkennen lassen, ein Dasein beizulegen, ist unberechtigt. Subjekt und Objekt sind Korrelate, im Begriffe der Erkenntnis, im Begriffe des Objekts liegt schon das subjektive Moment — ohne Subjekt kein Objekt, ebensowenig wie Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt. Steht es nun aber ebenso unerschütterlich fest, dass jede Erkenntnis subjektiv ist und nur Erscheinungen betrifft, wie dass niemand über seinen eigenen Schatten hinweg-

---

nungen des empirischen Dinges an sich sind verschieden, wir finden dasselbe dargestellt unter Ausdrücken wie Stoff, Materie, äussere Gegenstände des Raumes, die Aussenwelt, empirische Objekte, Sachen an sich selbst. Diese verschiedenen Wörter bezeichnen in Wirklichkeit verschiedene Nüancen desselben Begriffes, was teils auf ungenügender Analyse von seiten Kants beruht, teils sich nach dem Zusammenhang richtet, in welchem sie vorkommen; um Missverständnissen vorzubeugen, habe ich diese Bezeichnungen vermieden und im Anschluss an das zuletzt genannte Wort den Begriff des „empirischen Dinges an sich“ gebildet. Die ganze Abhandlung sollte zeigen, dass diese Wortbildung, gewissermassen als ein Symbol der Grundverwechselung bei Kant, berechtigt ist. Auch Vaihinger hat die Bezeichnung „Dinge an sich selbst im empirischen Verstande“. (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884. S. 150. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Kehrbachs Ausg. S. 57, vgl. S. 315 u. f.)

[1]) Krit. d. rein. Vern. S. 221 u. f.

zuspringen vermag, so ist es klar, dass in dieser Bestimmung eine Grenze liegt; eben die Natur der Erkenntnis giebt der Erkenntnis ihre Grenze; eben weil alle Erkenntnis subjektiv ist und Erscheinungen betrifft, wird man nie bestreiten können, dass etwas ausserhalb der Erkenntnis sein Dasein habe, dass es ein Objekt ohne entsprechendes Subjekt geben könne, wenn die Bezeichnung „Objekt“ dann auch als sich selbst widerstreitend zu betrachten wäre. Diese absolute Grenze der menschlichen Erkenntnis ist das transscendentale Ding an sich; sie ist rein negativ, denn sie sagt nur: Ob ausser den Erscheinungen, die für uns — wenigstens in Bezug auf Kants theoretische Philosophie — alles sind, noch etwas anderes existiert, davon können wir nichts wissen, noch weniger natürlich wissen, was dies andere sein könnte. Anderseits dürfen wir nicht dogmatisch bestreiten, dass noch andres sein könne, gerade weil wir dann, ebensowohl wie wenn wir sagten, es sei anderes, die Grenze der Erkenntnis überschreiten würden, welche Grenze dadurch gegeben ist, dass alle Erkenntnis phänomenal ist, dass ein Objekt ohne ein Subjekt kein Objekt ist. Oder wie Kant vom transscendentalen Ding an sich sagt: „dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als den unsrigen, der mithin selbst ein Problem ist“.[1]) Dass das ausserhalb der Grenze der Erkenntnis Liegende zum Objekt, d. h. zur Erscheinung im Kantischen Sinne für eine ganz andere Erkenntnis als die unsrige werden kann, lässt sich vernunftgemäss niemals bestreiten; wer aber behaupten will, es existiere solches, muss vorher die Natur dieser Erkenntnis erklären; obschon diese Aufgabe eben der Natur unserer Erkenntnis zufolge als hoffnungslos zu betrachten ist, darf man die Möglichkeit, dass eine solche Entwickelung gegeben werden könnte, selbstredend nicht a priori bestreiten, solange sie aber nicht gegeben wird, ist alle menschliche Wissenschaft und alles menschliche Interesse an die Welt der Erscheinungen und nur an diese allein geknüpft.

Man kann hier Kant mit Spinoza vergleichen, wenn letzterer sagt, Gott besitze ausser den beiden bekannten Attributen unendlich viele andere, die unserer Erkenntnis unzugänglich seien.[2]) Das transscendentale Ding an sich sagt: es ist sehr wohl möglich, dass

---

[1]) Kr. d. r. V., S. 257, vgl. 236.

[2]) Ethica. I. Prop. 11.

ausserhalb der menschlichen Erkenntnis noch mehr existiert, wir wissen aber nichts hierüber und dürfen es deshalb weder dogmatisch bejahen noch verneinen. Das transscendentale Ding an sich als die äusserste Grenze der Erkenntnis, als der bis zum letzten Augenblick fortgesetzte Protest der Erkenntnis gegen jeden Dogmatismus, als die Selbstverneinung der Erkenntnis, um, wo diese endet, jede unberechtigte Behauptung zu vermeiden, besitzt — ausser der Bedeutung, die es für die Geschichte der Philosophie hatte, dass die Grenze gezogen wurde — nicht mehr Interesse als Spinozas unbekannte Attribute, d. h. eigentlich gar keines. Wir interessieren uns bei Spinoza für Geist und Materie, bei Kant für die phänomenale Erkenntnis und deren Grenze oder vielmehr dafür, wo die Grenze liegt. Die Grenze ist aber mit der Natur der Erkenntnis dadurch gegeben, dass alles Erkennen subjektiv ist, und das transscendentale Ding an sich ist weiter nichts als der letzte unlösbare Zweifel der Erkenntnis, dasselbe sagt nur negativ, was positiv dadurch ausgedrückt wird, dass alle Erkenntnis phänomenal ist. „Reine Objekte", „Objekte", die nicht für unsere Erkenntnis existieren, haben durchaus kein Interesse für uns, liegen uns ebenso fern wie Spinozas postulierte unbekannte Attribute; Interesse hat das transscendentale Ding an sich nur negativ, wo es dogmatische Behauptungen von dem Unerkennbaren bekämpft, indem es dafür eintritt, dass das Unerkennbare unerkennbar und weiter nichts ist.

Dies ist das transscendentale Ding an sich, und in der folgenden Darstellung wird es in verschiedenem Zusammenhang versucht werden, diesen Begriff genauer zu präcisieren und näher zu beleuchten, indem wir von den verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen, die durch diejenigen Punkte gegeben sind, an welchen die Verwechselung zwischen demselben und dem empirischen Ding an sich bei Kant eintritt. Denn diese Darstellung sollte darthun, wie die Schwierigkeit mit Kants Ding an sich darauf beruht, dass er zwei so weit verschiedene Sachen, das empirische und das transscendentale Ding an sich, das der Erkenntnis äusserer Erscheinungen zu Grunde Liegende und eben die Negation der Erkenntnis, mit einander verwechselt hat, und wie das Verständnis von Kants Entwickelung des Problems von dem Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt nur dann möglich ist, wenn man von dieser Hypothese ausgeht. Es ist völlig beweislich und sicher, dass die Bestimmungen sowohl des empirischen als die

des transscendentalen Dinges an sich unter der Bezeichnung „Ding an sich“ oder „Noumenon“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ sehr deutlich und zwar unmittelbar nebeneinander angetroffen werden, und es ist nun klar, dass meine Hypothese auf zweifache Weise verifiziert wird — und nur so verifiziert werden kann, da jede Weise erforderlich ist und die andere ergänzt: teils indem ich darlege, wie Kant geschichtlich während seiner Entwickelung zum definitiven Standpunkte auf deutliche und natürliche Weise zur Verwechselung geführt wurde, teils indem ich nachweise, wie die Bestimmungen beider Begriffe, des transscendentalen und des empirischen Dinges an sich, im definitiven System mit einander streiten und — wie zu erwarten steht — Widersprüche und unrichtige Resultate erzeugen, weil sie nicht auseinandergehalten wurden. Endlich eröffnet diese Hypothese den Weg zum klareren Verständnisse mehrerer dunklen Punkte in Kants praktischer Philosophie, sowohl während der letzten Phase der Geschichte der eigentümlichen ethischen Entwickelung Kants als auch im definitiven System. Die meisten Kantforscher gingen von der Hypothese aus, Kants Ding an sich sei ein einzelner Begriff und Kant müsse recht haben, und dies hat wieder eine Reihe phantastischer Hypothesen und misslungener Rettungsversuche ins Leben gerufen, deren gegenseitige Widerlegung den Forschern grossen Scharfsinn gekostet hat. Als Supplement meiner Verifikation werde ich endlich in Kürze die wesentlicheren dieser Rettungsversuche im Neu-Kritizismus betrachten und zeigen, wie unhaltbar dieselben sind, indem ich mich bei diesen Widerlegungen also zum Teil auf die Kritik der Mitapologeten stütze.

Um zu verstehen, wie die Grundverwechselung bei Kant geschichtlich entstanden sein kann, ist es notwendig, auf die Dissertation von 1770 zurückzugehen. Kant unterscheidet hier zwischen einer realen und einer phänomenalen Welt; Raum und Zeit sind subjektive Anschauungsformen, und alles, was man unter diesen auffasst, wird zur Erscheinung. Mittels des Verstandes erkennen wir dagegen die Dinge an sich, die Noumena.[1] Das Noumenon

[1] Dissertation § 3—6. Von Forschern wie Kuno Fischer und Emil Arnoldt („Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung“. 1882. S. 24 u. f.) wurde behauptet, es sei nicht Kants Meinung in der Dissertation, dass wir eine Erkenntnis des Dinges an sich hätten. Sie geben in-

als rationaler Faktor beschränkt also den empirischen Faktor, „die Anmassung der Sinnlichkeit". Die Sinnlichkeit kann nicht alles erreichen, das Höchste, die eigentliche Realität bleibt dem Verstande vorbehalten. Es ist nun klar, dass der Begriff des Noumenon sich von zwei Gesichtspunkten aus betrachten lässt. Als einer (möglichen oder wirklichen) Verstandeserkenntnis korrespondierend ist er das alles in der Welt Begründende, und abgesehen von der Natur der Verstandeserkenntnis und von Kants Unsicherheit an diesem Punkte der Dissertation steht es ganz zweifellos fest, dass Kant unter dem Begriffe des Noumenon das Reale, Objektive und Feste versteht, das, was hinter den Erscheinungen liegt, selbst wenn Kant vielleicht schon hier meinen möchte, es liege etwas höher, als die alte Metaphysik glaubte. In engem Zusammenhang hiermit wird, mit dem platonischen Dualismus der Dissertation vor Augen, der Begriff des Noumenon zugleich ein Grenzbegriff; derselbe ist nämlich die Grenze der Sinnlichkeit, indem er deren Anmassung beschränkt. Zugleich ist es aber klar, dass Grenze hier einen anderen Sinn hat als bei dem transscendentalen Ding an sich. Hier ist die Grenze eine positive, die Scheide zwischen zwei wirklichen Welten, der phänomenalen und der intelligibeln. Im transscendentalen Ding an sich ist das Ding an sich seit 1770 so eingeschwunden, dass es statt eines begrenzenden Landes zur blossen Grenze, oder vielmehr nur zur Grenze für die Anmassung der Erkenntnis wird, dass es an der äussersten Grenze der Erkenntnis zum Verhüter jeder dogmatischen Behaup-

---

des zu, dass die Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich sehr unsicher ist, was dem Anschein nach zu der Konsequenz führen müsste, dass auch zwischen der Erkenntnis der Erscheinung und der problematischen Erkenntnis des Dinges an sich nur ein gradueller Unterschied stattfände. Ich glaube jedoch, indem ich mich namentlich auf die von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants" stütze, die Behauptung wagen zu dürfen, dass Kant 1770 wirklich die Möglichkeit einer rationalen Metaphysik und einer Erkenntnis des Dinges an sich aufstellt. (Vgl. Höffding: „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants". Arch. f. Geschichte der Philosophie. VII. S. 187. Riedel: „Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich". 1884. S. 6—9, und Fr. Paulsen: „Immanuel Kant". 1898. S. 88 u. f.). Selbst wenn Fischer und Arnoldt aber recht hätten, so ist es doch klar, dass der Begriff des Dinges an sich oder des Noumenon in der Dissertation ein positiver Begriff ist und etwas sehr Reales, eigentlich das Allerrealste bezeichnet, einerlei, in welchem Grade es zu erkennen sein möchte. Und mehr ist für unsere geschichtliche Erörterung nicht von nöten.

tung an diesem Orte wird. Hiermit steht es in Verbindung, dass das Subjektive, Phänomenale, das in der Dissertation nur für die Sinnlichkeit Gültigkeit besitzt, in der Kritik der reinen Vernunft so erweitert ist, dass es für alle Erkenntnis überhaupt Gültigkeit hat. In dem Satze: All unsere Erkenntnis ist phänomenal, müsste in der That das Ding an sich der Dissertation wegfallen, nicht nur als positiver Begriff, sondern auch zugleich als wirklicher Grenzbegriff.

Wir werden später auf den Begriff der Grenze zurückkommen, von aller Doppelheit und allen Schwierigkeiten desselben abgesehen leuchtet es aber ein, dass es äusserst unzweckmässig ist, die letzte Grenze der Erkenntnis, das Negativste von allem durch den Begriff des Dinges an sich zu bezeichnen, der den Gedanken ganz natürlich auf etwas Begründendes, auf das Objektivste von allem in der Welt lenken muss. Bezeichnungen sind gleichgültig, wenn nur die Definitionen klar sind, die Geschichte der Philosophie hat aber oft gezeigt, wie grossen Schaden irreführende Bezeichnungen anstiften können, und Kants Begriff des Dinges an sich ist eins der typischsten Beispiele von der Macht des leeren Wortes; denn nachdem der Dualismus der Dissertation hinsichtlich der theoretischen Philosophie aufgegeben war, wurde das Ding an sich in der That ein leeres Wort. In der Dissertation hatte es sehr guten Sinn, die Bezeichnung „Noumenon" oder „Ding an sich" zu gebrauchen, ganz sinnlos ist es aber, dieselbe in Kontinuität der Dissertation in der Kritik der reinen Vernunft beizubehalten, denn in der Zwischenzeit war gerade erzielt: dass der Begriff des Dinges an sich entweder als empirisches Ding an sich in die Welt der Erscheinungen hineingezogen oder auch als ein absolut negativer Begriff, als Negation eben der Erkenntnis beibehalten werden müsste. Für letzteres, für das problematische Objekt einer ganz anderen Anschauung und eines ganz anderen Verstandes, als wir besitzen, die also beide selbst problematisch sind, ist die Bezeichnung „Ding an sich" so inkorrekt und so irreführend, wie nur irgend eine Bezeichnung es sein kann. Dennoch behält Kant sie bei, thut es aber nur, weil er das transscendentale mit dem empirischen Ding an sich verwechselt, und verwechselt diese, weil er sich in der That das transscendentale Ding an sich niemals klar zurecht gelegt hat, weil er den Satz: alle Erkenntnis ist phänomenal, niemals in allen Konsequenzen durchgeführt hat. Hinter Kants kritischer Philosophie liegt eine

Monadenmetaphysik, die an mehreren Punkten durchschimmert und schliesslich als der freie Wille in der praktischen Philosophie apotheosiert klar zum Vorschein gelangt. Dieser metaphysisch-ethische Hintergrund lag beständig hinter Kants philosophischer Entwickelung, wenn er mit Bezug auf eine einzelne Periode vielleicht auch mehr zurückgedrängt erscheint.[1]). Aus der Dissertation führt Kant das Wort „Ding an sich" in die kritische Philosophie ein, das Ding an sich der Dissertation wird hier zu zwei Begriffen, zum empirischen und zum transscendentalen Ding an sich, deren jeder für sich mit der kritischen Philosophie übereinstimmt, die aber bei Vermengung auf die alte Metaphysik zurückweisen und schliesslich in der That Kants kritisches System zerstören. Kant erweiterte die Grenze, sah aber nicht, dass der Begriff des Dinges an sich hierdurch gänzlich den Charakter wechselte; sein Konservatismus rücksichtlich der Bezeichnungen — im Verein mit seinem metaphysischen Konservatismus — bewirkte, dass er in die gefährlichste Fallgrube fiel, der ein Philosoph ausgesetzt sein kann, in die von Bacon als die ärgsten aller Idole angesehenen „idola fori". Den Begriff musste Kant negativ machen, das Wort, das er aus seinem früheren Stadium mit sich schleppte, liess er aber positiv verbleiben, und das leere Wort wirkte zurück und schuf den Begriff in einen unklaren, sich selbst widersprechenden Begriff um, der sich wie ein verborgener Krebsschaden ausbreitete und das System von innen auffrass.

Daneben sind aber, wie Kants ganze Entwickelung sehr deutlich zeigt, die rein ethischen Motive, die an der Verwechselung mitbethätigt waren, nicht zu unterschätzen. Hiervor warnt auch die endliche Fassung des Dinges an sich in der Ethik als „homo noumenon". Vielleicht dürfte man sogar behaupten, dass es in ganz überwiegendem Grade ethische Motive gewesen seien, die zur Verwechselung führten oder vielmehr bewirkten, dass Kant sich des Widerspruchs nicht klar bewusst wurde. Gegen diese geschichtliche Erörterung könnte der Einwurf erhoben werden, sie lege dem Worte an und für sich gar zu grosse Gewalt über einen so klaren Denker wie Kant bei. Mit Bezug auf diesen Einwurf ist erst zu beachten, wie grossen Einfluss die Systematik allein an mehreren Punkten auf das System selbst hatte, und endlich haben wir einen durchaus

[1]) Ums Jahr 1766, als Kant die tiefsinnige und in der Geschichte der Ethik so merkwürdige kleine Schrift: „Träume eines Geistersehers" herausgab.

analogen Fall, den wir unten entwickeln werden, an dem Begriffe der Erscheinung; was Kant unter diesem Begriffe die „logische Notwendigkeit“ nennt, ist in der That weiter nichts als das klarste und unbestreitbarste Beispiel von der Gewalt des leeren Wortes.

Es wäre auch, namentlich mit Hinblick auf die phantastischen Behauptungen, welche viele Kantforscher aufgestellt haben, um an anderen Punkten Kants Ding an sich zu retten, der Einwurf denkbar, dass zwischen dem Begriffe des Noumenon in der Dissertation und dem Begriffe des Dinges an sich in der Kritik der reinen Vernunft keine Kontinuität stattfände. Es steht indes ganz ausser allem Zweifel, dass Kant in seinem Hauptwerk und in den folgenden Schriften die Wörter „Ding an sich“ und „Noumenon“ als identisch gebraucht, und den Begriff des Dinges an sich, der in der lateinischen Dissertation vernünftigerweise übersetzt ist, treffen wir schon im Briefe an Marcus Herz vom 21. Dezember 1772 an. Sehr klar erscheint derselbe in einigen der von Erdmann herausgegebenen Reflexionen, die höchst wahrscheinlich ums Jahr 1772 oder ein wenig später verfasst sind. Diese Reflexionen zeigen erstens, dass die Begriffe „Ding an sich“ und „Noumenon“ als identisch gebraucht werden, ferner, dass Kant eine Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich zieht. Kant behauptet allerdings die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, bei weitem aber nicht so, wie dies vom transscendentalen Ding an sich verlangt werden musste, und die ethische Seite ist entschieden festgestellt.[1]) Klar sind Kants Äusserungen nicht, er denkt sich zwei Welten, die phänomenale und die intelligible. Die intelligible Welt oder das Ding an sich kennen wir nicht, dennoch haben wir aber eine unklare Idee von derselben, und dennoch wissen wir, dass Gott sie erschaffen hat, und dass sie der Welt der Erscheinungen entspricht.[2]) Es ist klar, dass dieser erkenntnistheoretische Okkasionalismus: Gott ordne die Dinge an sich als den Erscheinungen entsprechend, etwas über das Ding an sich aussagt, denn woher kennt Kant sonst diese Korrespondenz? Das Ding an sich ist hier die metaphysische Einheit der Welt, das absolute Prinzip,[3]) die prästabilierte Harmonie trägt aber einen entschieden ethischen Charakter. Es steht durchaus fest, dass das Ding an sich hier aufgefasst wird

---

[1]) Benno Erdmann: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. 1884. Reflexion 1162 (S. 333), vgl. 1164.

[2]) Reflexion 1131 (S. 322).

[3]) Reflexion 1132 (S. 323).

wie Leibniz' Monaden, und Kant denkt sich in der That diese als die Welt der Erscheinungen begründend.[1]) In den Reflexionen finden wir dieselben Bezeichnungen wie in der Kritik der reinen Vernunft, der metaphysische Hintergrund ist hier deutlich zu erblicken, und eben die Unklarheit ist charakteristisch, denn gerade diese ermöglicht die Verwechselung in der Kritik der reinen Vernunft.

Die wirkliche Verifikation der Hypothese erfordert den Nachweis, dass im Worte Ding an sich das empirische und das transscendentale Ding an sich in Kants kritischem Systeme miteinander vermengt werden. Der erste hier hervorzuhebende Punkt ist Kants Polemik gegen den Idealismus. In der Dissertation ist Kants Stellung klar und mit seinem ganzen platonischen Dualismus gegeben. Er äussert sich gegen den Idealismus von dem Standpunkt aus, dass es ausserhalb der Welt der Erscheinungen Dinge an sich gebe, welche dieselbe begründeten. Diese Auffassung spaltet sich nun auf sonderbare Weise. Da Kant nach der Dissertation auch die intelligible Welt phänomenal macht, muss dies hier eine Änderung seiner Anschauungen bewirken. Das Ding an sich lässt sich nicht mehr erkennen und tritt deshalb zurück, obschon es fortwährend im Hintergrunde bleibt. In der Welt der Erscheinungen muss nun zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven genauer gesondert werden, d. h. Kants Interesse kehrt sich speziell diesem Punkte zu, in natürlicher Verbindung mit der Entwickelung seines eigenen „transscendentalen Idealismus", während anderseits das transscendentale Ding an sich (O) als unerkennbar dennoch fortbesteht und hinter dem empirischen funktioniert, obschon es nicht in die Polemik gegen den Idealismus hineingezogen wird.

Im vierten Paralogismus[2]) ist der Gedankengang folgender. In der Welt der Erscheinungen, sagt Kant, müssen wir zwischen subjektiven Zuständen und dem objektiven Substrat unterscheiden. Man könnte die Sache so aufstellen: meine Empfindungen kenne ich unmittelbar, das objektive Substrat in der Welt der Erscheinungen mittelbar durch Schliessen, indem ich also aus dem Innern

---

[1]) Refl. 1149 (S. 328), Refl. 1128 (S. 322), Refl. 1155 (S. 330) und Erdmanns Note S. 323.

[2]) Krit. d. r. V. (Kehrbach), S. 311—321.

auf ein Äusseres als dessen nächste Ursache schliesse. Der skeptische Idealist meint, dieser Schluss sei unsicher, Kant meint aber, dies lasse sich nur von der falschen Auffassung aus behaupten, dass das objektive Substrat (Ph-O) ausserhalb der Welt der Erscheinungen liege, also als transsccendentales Ding an sich (O). Die Hauptsache ist nach Kant aber die, dass gar kein Schluss stattfindet; für ihn steht in der That das Dasein äusserer Erscheinungen rein unmittelbar fest und zwar mit derselben Sicherheit wie das Dasein des eigenen Selbst. „Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist und gestehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird“.[1]) Kant gelangt mithin zu dem bestimmten Resultate, dass innerhalb der Welt der Erscheinungen etwas Wirkliches im Raume unserer äusseren Wahrnehmung entspreche.[2]) Dies ist klar ausgedrückt das empirische Ding an sich, wenngleich Kant das Wort nicht darauf anwendet. Gegen den skeptischen Idealismus, der sich zum empirischen Ding an sich zweifelnd verhält und die Richtigkeit des Schlusses auf dasselbe bestreitet, äussert Kant sich folgendermassen: „Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen, ist schon hinreichend: dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur blosse Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller[3]) Erscheinungen (die auch nichts anderes als blosse Vorstellungen sind) objektive Realität hat; imgleichen; dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich sind, unsere äusseren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirklichen korrespondierenden Gegenstände im Raume haben.“ Obschon es einleuchtet, dass der Beweis gegen den skeptischen Idealisten verfehlt ist, da wir zu dem empirischen Ding an sich wirklich mittels eines Schlusses gelangen, dessen Berechtigung sich bezweifeln lässt, oder vielmehr, wie früher entwickelt, durch das Unternehmen eines Sprunges, der gemacht werden muss, wenn wir überhaupt weiter kommen und eine

---

[1]) S. 314.

[2]) S. 318.

[3]) Benno Erdmann hat hier in seiner Ausgabe nach „aller“ das Wort „äusseren“ (S. 631), ebenfalls Hartenstein (2. Aufl., S. 603) und Adickes (S. 507).

wissenschaftliche Erklärung geben wollen, so müssen wir doch behaupten, dass Kants Sonderung hier sowohl berechtigt als sehr bedeutungsvoll ist.[1])

Neben dem empirischen tritt hier aber auch das transscendentale Ding an sich auf. Kant meint, wenn er sage, alles sei subjektiv, so verliere diese Äusserung das Anstössige, sobald man bedenke, dass er nur von Erscheinungen und nicht von Dingen an sich rede. Mit grosser Deutlichkeit wird dieser Begriff im Gegensatz zum empirischen Ding an sich aufgestellt. „Nun kann man zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns [d. h: nicht im Raume, sondern ausserhalb der Welt der Erscheinungen] sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen [d. h: das empirische Ding an sich]; denn diese sind Erscheinungen . . . Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äusseren Anschauung, gleich unbekannt".[2]) Dieses transscendentale Objekt, das Kant ausdrücklich mit dem Begriffe des Dinges an sich identifiziert, lässt sich nun, wie er sagt, dogmatisch auf zweifache Weise auffassen. Erweitert man auf seiten des Subjektiven den Begriff der Erscheinung über dessen Grenze hinaus, und macht man das Psychische zum alles Begründenden, so hat man den Spiritualismus, erweitert man auf dieselbe Weise das Materielle, so erhält man den Materialismus. Für Kant ist „das transscendentale Objekt, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, weder Materie noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten [d. h: der materiellen] sowohl als zweiten [d. h: der psychischen] Art an die Hand geben."[3]) Das Resultat wird dieses: Kant sondert zwischen dem empirischen und dem transscendentalen Ding an sich, das empirische ist die Ursache des Objektiven in der Welt der Erscheinungen, das transscendentale ist aber wiederum die Ursache sowohl dieses Objektiven

---

[1]) In einer sehr interessanten Abhandlung: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus" (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, S. 112—164) hat Vaihinger Kants Stellung zum Idealismus kritisiert. Ich verweise hier auf meine untenstehende Antikritik.

[2]) Kr. d. r. V. S. 315.

[3]) S. 320, vgl. 328—330.

(Ph-O) als des Subjektiven (Ph-S), obgleich es an und für sich uns ganz unbekannt ist und sich nicht in Ähnlichkeit mit dem Objektiven oder dem Subjektiven bestimmen lässt (O). Die Verwechselung ist hier klar: der Begriff des Dinges an sich ist hier einerseits unbekannt und ausserhalb der Welt der Erscheinungen als transscendentales Ding an sich, wenn er hier auch nicht als problematisch aufgestellt wird, anderseits wird er in Analogie mit dem empirischen Ding an sich als kausal wirkend aufgefasst, obschon er sich von letzterem wieder dadurch unterscheidet, dass er die Ursache sowohl des Stoffes als der Form, sowohl des Materiellen als des Psychischen ist.[1]) Es ist aber klar, dass ein Schliessen auf dieses Ding an sich durchaus unberechtigt ist; aus den „empirischen Begriffen" des Objektiven und des Subjektiven in der Welt der Erscheinungen kann man nicht zu demselben gelangen, ebensowenig wie man aus den Attributen zu Spinozas Substanz zu gelangen vermag. Ferner ist es klar, wie dadurch, dass sowohl das objektive Substrat (Ph-O) als das Ding an sich (O) als unsere Empfindungen bewirkend gesetzt wird, selbst wenn letzteres auch das Subjektive bewirkt und weiter nach aussen wirkt, weiterer Verwechselung und gefährlichen Konsequenzen der Weg gebahnt wird, indem Kant hier thatsächlich die Grenze der Erkenntnis überschritten hat.

Am klarsten und schärfsten kommt die Verwechselung in dem Abschnitte „Amphibolie der Reflexionsbegriffe"[2]) zum Vorschein. Hier kämpfen unter dem Worte Ding an sich die Bestimmungen des transscendentalen und die des empirischen Dinges an sich im entschiedensten Gegensatze miteinander. Dieser Gegensatz wird um so schärfer, weil das transscendentale Ding an sich hier klarer und bestimmter entwickelt wird als sonst irgendwo in der Kritik der reinen Vernunft. Es wird am zweckmässigsten sein, hier von dem transscendentalen Dinge an sich auszugehen, dessen Bestimmungen und dessen Verhalten zu den Kategorien genau zu prüfen, und endlich zu zeigen, dass wir hiermit den Weg innerhalb des Begriffes des Dinges an sich vom transscendentalen bis zum empirischen Ding an sich zurückgelegt haben.

[1]) S. 306; 404.
[2]) S. 256—260.

Kant giebt folgende Bestimmungen des Dinges an sich: „Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloss negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anders sagen, als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und ausser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben . . . dieses [das Noumenon] bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist.“[1]) Hier haben wir das transscendentale Ding an sich in äusserst klaren Ausdrücken. Dasselbe ist der Grenzbegriff nicht nur der Sinnlichkeit, sondern, da reine Vernunfterkenntnis der Dinge nicht möglich ist, auch der der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Es sagt also nur: Ob sich ausser dem, was den Formen menschlicher Erkenntnis gemäss erkennbar ist, noch mehr findet, das wissen wir nicht, weil die menschliche Erkenntnis heisst: Erkenntnis unter diesen Formen, und es deswegen durchaus unmöglich ist, etwas darüber zu wissen, inwiefern noch etwas ausserhalb derselben existieren kann. Anderseits würde es aber dogmatisch sein, dies zu bestreiten, eben weil wir nichts wissen, und weil es keinen zwingenden Grund giebt, weshalb wir glauben sollten, die uns bekannte Erkenntnis sei die einzige, die jetzt oder vielleicht künftig einmal zu finden wäre. Wo die menschliche Erkenntnis

[1]) S. 256-257; vgl. 235; 57.

ihrer eigenen Natur zufolge endet, fängt für uns das Ding an sich an, das will aber nur heissen, dass dort jedes Forschen und Wissen aufhört. Das transscendentale Ding an sich ist nur der äusserste und letzte Skeptizismus, ist unwiderleglich, ausser seiner Formulierung aber alles Interesses bar (die geschichtlich-polemische Bedeutung ausgenommen), sagt nur: wir haben kein Recht, dogmatisch zu behaupten, unsere Formen der Erkenntnis seien die einzig möglichen. Dasselbe ist der letzte Zweifel; geschähe das Unmögliche, dass die Erkenntnis überall in der Welt der Erscheinungen von jeglicher Skepsis gerettet wäre, so würde dieser Zweifel doch ewig als der letzte, freilich auch als der bedeutungsloseste dastehen. Er drückt die Negation der Erkenntnis aus, oder ist vielmehr der ewige Problematismus der Erkenntnis, der eigentlich nichts Wirkliches ist und nur die Warnung giebt, als Problem dahingestellt bleiben zu lassen, was der Natur unserer Erkenntnis zufolge auf ewige Zeit problematisch bleiben muss.

Wir untersuchen nun dieses transscendentale Ding an sich im Verhalten zu den Kategorien, mit welchen Kant es in Beziehung bringt.

Zuerst haben wir den Begriff der Möglichkeit. Kant sagt, wie folgt: „. . . und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen.“[1]) Das Ding an sich ist ein „Gedankending“, das nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, während das „Unding“ der Möglichkeit entgegengesetzt wird, so dass der Begriff sich selbst aufhebt.[2]) Nach Kants Sprachgebrauch ist das Ding an sich deswegen eben nur problematisch,[3]) für uns ist dies in der That gleichbedeutend damit, dass es nicht wie bei Kant zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit schwebt, sondern dass es möglich ist und weiter nichts. Wir haben hier den einzigen Ort, wo es in der Philosophie gestattet ist, von einer blossen Möglichkeit zu reden. Das transscendentale Ding an sich enthält also nur das rein Skeptische, dass wir nicht sagen können, unsere Erkenntnisformen seien die einzig möglichen; es sind andere Erkenntnisformen, es sind Gegen-

---

[1]) S. 259.
[2]) S. 260.
[3]) S. 257.

stände ausserhalb der Erkenntnis möglich. Gerade die Möglichkeit gilt nicht von der Welt der Erscheinungen, wo alles entweder notwendig oder unmöglich ist. Aber eben weil wir hier an der letzten, absoluten Grenze der Erkenntnis stehen, ist es zulässig, von einer Möglichkeit (nicht in populärem, sondern in streng erkenntnistheoretischem Sinne) zu reden; es kann möglich sein, dass es ausserhalb der Welt der Erscheinungen (nicht ausserhalb derjenigen, welche wir thatsächlich erkennen, sondern ausserhalb derjenigen, welche wir der Natur unserer Erkenntnis zufolge zu erkennen vermögen) noch mehr giebt, es kann aber auch möglich sein, dass es nicht mehr giebt; wir dürfen hier von einer Möglichkeit sprechen, weil wir a priori wissen, dass es uns an allen Mitteln gebricht, um über die Möglichkeit hinaus zu einer Bejahung oder Verneinung zu gelangen. Der konsequenteste Skeptiker würde vielleicht die Meinung verfechten, es sei uns nicht einmal gestattet, letzteres zu behaupten, da wir nicht wüssten, ob die Natur der Erkenntnis konstant sei, dies müssen wir aber dahingestellt bleiben lassen, indem wir mit Kant von dieser Konstanz ausgehen. Dann wird das Resultat aber auch das hier angeführte; das Ding an sich ist also nur problematisch, und es möchte sehr sonderbar scheinen, sollte sich hiernach noch ein einziges Wort mehr darüber sagen lassen. Dies thut Kant aber, und somit tritt die Verwechselung ein.

Das Ding an sich fällt nämlich unter den Begriff der Notwendigkeit. Man kann von der logischen und von der kausalen Notwendigkeit reden; zur letzteren werden wir uns kehren, wenn wir schliesslich das Ding an sich in seinem Verhalten zum Kausalitätsbegriffe betrachten. Die Frage ist hier also die: wie ist das Verhältnis zwischen dem Ding an sich und der logischen Notwendigkeit? Aus dem oben Entwickelten geht hervor, dass es sich als notwendig verantworten lässt, die Möglichkeit von etwas ausserhalb unserer Erkenntnis zu denken, d. h. eben die Möglichkeit kann als logisch notwendig dastehen. Diese logische Notwendigkeit des Begriffes hat Kant in der That auch geäussert, wenn auch nicht ganz klar: „Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken (denn das Übrige, worauf jene nicht reicht, heissen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was

der Verstand denkt, erstrecken)."[1]) Das Ding an sich ist selber problematisch, sein Begriff aber notwendig. Es scheint mir deutlicher zu werden, wenn man die Sache folgendermassen anfasst: Jede Definition ist eine Abgrenzung, wodurch ein bestimmter Begriff in einen gewissen Gegensatz zu allem anderen gebracht wird; Abgrenzung bedeutet in der formellen Logik eine Spaltung in den Begriff und die Negation des Begriffes. Was man „das dialektische Prinzip" der formellen Logik nennen könnte, sagt dann: Jeder Begriff setzt seine eigene Negation. Es ist klar, dass wenn der Begriff A gegeben ist, dieser gerade dadurch als Begriff gegeben wird, dass er als etwas anderes als Non-A gesetzt ist; durch die Aufstellung des Begriffes zerfällt die ganze Welt in zwei Teile, in A und Non-A. In der Logik ist der Gegensatz des Schwarz nicht das Weiss, sondern das Nicht-Schwarz, und hierzu gehören nicht nur das Weiss und alle anderen Farben, sondern alles andere überhaupt. Wird A gesetzt, so folgt mit logischer Notwendigkeit, dass auch Non-A gesetzt ist; ein Begriff ohne Möglichkeit seiner Negation müsste in absolutem Sinne allumfassend sein. Es wird uns nie verbürgt werden, dass wir wirklich einen solchen Begriff hätten, und eben dieser Mangel an Bürgschaft ist Kants transscendentales Ding an sich. Mit dem Begriff der Erscheinung, der also alles bezeichnet, was wir direkt oder indirekt aufzufassen vermögen, ist in demselben Nu rein logisch der Begriff der Nicht-Erscheinung gegeben, da wir aber den Begriff der Erscheinung so umfassend definiert haben, wie ein Begriff sich überhaupt nehmen lässt, können wir weiter nichts sagen, als dass der Begriff der Nicht-Erscheinung in realitate problematisch ist. Wir werden aber nicht die Wirklichkeit der Nicht-Erscheinung bestreiten können, weil uns nie verbürgt ist, dass „Erscheinung" alles umfasst, eben weil wir an der Grenze der Erkenntnis stehen. Das transscendentale Ding an sich ist mithin, um es kurz zu sagen, nur dieser Mangel an Bürgschaft. Diese logische Notwendigkeit scheint mir völlig verantwortlich zu sein; Kant hat aber eine andere, die, wenn ihr überhaupt Sinn beizulegen ist, in der That real wird. In der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft sagt Kant: „Es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts

---

[1]) S. 235.

für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet) etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss." [1]) Dieses Argument wird in der Vorrede zur zweiten Ausgabe wiederholt: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." [2]) Es könnte scheinen, als wäre hier von der obengenannten logischen Notwendigkeit die Rede, und Kant erörtert denn auch in einer Note, dass „ein Ding an sich denken" keinen realen, sondern nur logischen Sinn habe. Zum ersteren werde mehr erfordert, dies könne aber in der praktischen Philosophie liegen. Das hilft in der That aber nichts, denn im Beweise („Sonst würde" u. s. w.) liegt, eben in der theoretischen Philosophie, das Ding an sich als positiver Begriff. Die logische Notwendigkeit enthielt nur die Möglichkeit eines realen Dinges an sich, denn das Ding an sich war ja gerade problematisch. Hieraus folgt nun wieder der „ungereimte Satz", dass „Erscheinung" sich mit genau demselben Recht und derselben Richtigkeit „ohne etwas, was da erscheint" als mit etwas denken lässt. Kant hat sich hier zum zweitenmal durch das leere Wort bestricken lassen. Es geht ähnlicherweise wie mit dem Worte Ding an sich. In der Dissertation hatte es guten Sinn, von „Erscheinung" zu sprechen, da hier „etwas, was da erscheint," positiv gegeben war. Der Begriff des Phänomens oder der Erscheinung wurde indes erweitert, und der Umfang, den diese Erweiterung erhielt, hätte Kant zur Revision des Wortes bewegen sollen. Dies geschah aber nicht, Kant fand sich hierzu nicht veranlasst, weil der Begriff des Dinges an sich unklar war, da die ethischen und monadologischen Bestimmungen fortwährend im Hintergrunde schwebten. Entweder hätte Kant die Phänomene „alles Seiende" oder „alles Wirkliche" statt „Erscheinungen" nennen sollen, oder auch hätte er den Begriff der

[1]) S. 233.
[2]) S. 23; vgl. S. 124.

Erscheinung so begrenzen müssen, dass derselbe das Resultat von Ph-O und Ph-S geworden wäre, — im Gegensatz zum Begriffe des Phänomens als alle 3 umfassend — das man nach den Bestimmungen, die Kant thatsächlich hat, als „Erscheinung der Erscheinungen" hat bezeichnen müssen. Wegen der „Idola fori" blieb das Ding an sich als positiver Begriff stehen, obschon es problematisch gemacht wurde; wegen der „Idola fori" beweist das Korrelat „Erscheinung", dass das Ding an sich notwendig und existierend ist, obgleich ersteres seinen Bestimmungen gemäss das Einzige ist, dem wir Notwendigkeit und Existenz beilegen können.[1])

---

[1]) Drobisch („Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff". 1885. S. 14 u. f.) hat es versucht, Kant an diesem Punkte vor dem Jacobischen Einwurfe zu schützen. Das Ding an sich erkennen, sagt Kant, könnten wir nicht, wohl aber uns dasselbe denken, denn ich könne denken, was ich wolle, dies dürfe nur nicht sich selbst widersprechend sein. Dies ist richtig, hieraus zieht Drobisch aber die Konsequenz, im vorliegenden Falle sei es notwendig, sich die Dinge an sich als die Ursachen unserer Empfindungen zu denken. Aber erstens können wir uns das Ding an sich (O) nur als problematisch denken, zweitens ist das Ding an sich als real (was Drobisch dadurch ausdrückt: „da es ja ungereimt wäre, Erscheinungen zu denken ohne etwas, was da erscheint") nicht notwendig, sondern nur möglich, und endlich folgt die Kausalität (die Ursache unserer Empfindungen) nicht aus der Existenz. Das Drobisch'sche Ding an sich lässt sich aber nicht einmal denken, denn der Begriff wird bei ihm durchaus sich selbst widersprechend. Es heisst: „Sie werden also notwendigerweise als die Ursachen der Empfindungen gedacht," und dagegen: „Aber dieses Denken ist kein Erkennen, dass sie wirklich existieren . . . Gleichwohl ist der Verstand vollkommen berechtigt, die Dinge sich als Ursachen der Erscheinungen zu denken, aber er darf sich nicht anmassen, dieses Denken für eine Erkenntnis auszugeben, dass die Dinge wirklich die Ursachen der Empfindungen sind". Diese Sätze verhalten sich zu einander wie A zu Non-A. Das Ding an sich wird notwendigerweise als kausal wirkend gedacht, aber dennoch lässt die Kategorie der Kausalität sich nicht auf dasselbe anwenden, und dennoch soll man sich hüten, das Ding an sich für die wirkliche Ursache der Empfindungen zu halten. Hier wie bei Kant bestrickt das Wort „Erscheinung", der Selbstwiderspruch stammt aber namentlich daher, dass Drobisch völlig das transscendentale mit dem empirischen Ding an sich verwechselt und obendrein, um sich aus der Verlegenheit zu retten, keinen Unterschied zwischen der logischen und der kausalen Notwendigkeit macht.

Auf dieselbe Weise wird die Sache von Rikizo-Nakashima, einem Japaner, genommen („Kant's Doctrine of the Thing-in-itself". 1889), ohne dass hier etwas Neues zum Vorschein käme. Ich verweise hier ebenfalls auf Lasswitz („Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit." 1883).

Scheinbar ist die Notwendigkeit eine logische („Erscheinung — etwas, was da erscheint“), in der That bezeichnet der Schluss aber — wenn er für anderes als leeres Wortspiel genommen werden soll, — dass etwas Reales dahinter liegen muss. Denn die Erscheinung ist ein Reales, und das Einzige, das mit logischer Notwendigkeit hinzuzudenken ist, wird die Negation des Realen oder die Nicht-Erscheinung; indem Kant nun den Schluss auf „etwas, was da erscheint“ zieht, wird diesem etwas Reales beigelegt, das Ding an sich ist nicht mehr problematisch, es ist wirklich.

Somit fällt es auch unter den Begriff des Daseins. Dies kann aber nicht von dem transscendentalen Ding an sich gelten, dem wir ein mögliches Dasein nicht abstreiten können; so wie wir aber das Wort „Möglichkeit“ auffassten, bedeutet Dasein eigentlich das Entgegengesetzte, indem alles Dasein bedeutet: das Sein für ein Subjekt. Nur die Erscheinungen können ein Dasein haben; indem Kant dem problematischen Ding an sich Dasein beilegt, hat das empirische Ding an sich sich in den Begriff hineingedrängt.[1])

Am klarsten tritt die Grundverwechselung mit Kants Ding an sich zum Vorschein, wo dieses mit der Kausalität in Beziehung gebracht wird. Dies sahen wir bereits im 4. Paralogismus, am entschiedensten tritt es aber vielleicht in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe hervor. Unmittelbar nach der bestimmten Entwickelung des Dinges an sich als unerkennbar und problematisch sagt Kant: „Demnach begrenzt der Verstand die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen)“.[2]) Wir

---

[1]) Eine vorzügliche Kritik der letzten Punkte gab E. L. Fischer („Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“. 1887. S. 228–240).

[2]) Kr. d. r. V. 257—258. Da hier die Ursache der „Erscheinung“ und nicht die Ursache „der konkreten Empfindung“ steht, ist der Deutlichkeit wegen folgendes zu bemerken. Kant hält die Begriffe „Materie“ und „Ding an sich“ auseinander, insofern die Materie als solche niemals Ding

stehen hier an dem bestimmenden Unterscheidungszeichen zwischen dem transscendentalen und dem empirischen Ding an sich, weil wir gerade hier in der Wissenschaft das empirische gebrauchen sollen, und es ist klar, dass dieses, weil es in der Kausalerklärung zur Anwendung kommen soll, zugleich notwendig und existierend werden muss; während das transscendentale Ding an sich als das problematische, welches uns verwehrt, über die Grenze der Erkenntnis hinaus zu gehen und etwas darüber auszusagen, was jenseits liegt, oder ob dort überhaupt etwas liegt, selbstverständlich nicht unter die Kategorie der Kausalität herangezogen werden kann. Den letzten, unlösbaren Zweifel der Erkenntnis als realen Faktor in die Kausalreihe einzusetzen, wäre vernunftgemäss durchaus sinnlos, selbst wenn er als letztes Glied, als letzte, an sich selbst unbekannte, wirkende Kraft gesetzt würde. Ohne Notwendigkeit und Dasein bedeutet der Begriff der Kausalität nichts, und wir haben hier faktisch eine Erkenntnis, selbst wenn man sagen wollte, diese sei sehr gering, da wir unter diesen Kategorien nur Erscheinungen haben und wir unter Erscheinungen das Erkennbare verstehen, ohne Rücksicht auf den Grad der Erkenntnis, ohne Rücksicht darauf, ob wir es mittelbar oder unmittelbar erkennen.

An diesem entscheidenden Punkte musste der Widerspruch bei Kant jedem, der die Kritik der reinen Vernunft mit einigem Nachdenken las, deutlich zum Vorschein kommen, und hier griff die Kritik denn auch sogleich an. Jacobi hat die Ehre, zuerst Kants unbeholfenen Selbstwiderspruch auf scharfe und klare Weise nachgewiesen zu haben. Nach einer Darstellung verschiedener Stellen von Kant sagt Jacobi: „Kant verlässt ganz den Geist seines Systems, wenn er von den Gegenständen sagt, dass sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf diese Weise Vorstellungen zuwegebringen: denn nach

---

an sich benannt wird, und Ding an sich, wo es positiv bestimmt wird, meines Wissens niemals als direkte Ursache unserer Empfindungen, sondern als eine unbekannte Substanz hinter den Erscheinungen auftritt, welche letztere verursacht. Wenn das Ding an sich aber überhaupt in die Kausalreihe gebracht wurde, so bezeichnet das nur einen graduellen Unterschied. Dächten wir uns alles in der Aussenwelt auf den Begriff der Energie reduziert, so würden wir dennoch unzählige verschiedene Ursachen der einzelnen konkreten Empfindungen haben. F. A. Langes Entwickelung ist deshalb gewissermassen konsequent, wenn sie geschichtlich auch unrichtig ist.

dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht ausser uns, und noch etwas anders als eine Vorstellung sein: von dem transscendentalen Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das Geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff."[1]) Diese Stelle in Jacobis 1787 erschienener Kritik ist klassisch und bezeichnet den grossen Wendepunkt in der Geschichte des Begriffes des Dinges an sich. 1792 erhob G. E. Schulze im „Änesidemus" denselben Einwurf,[2]) zwar nicht so klar und entschieden und besonders gegen Reinhold gerichtet, und 1796 schloss J. S. Beck sich von einem idealistischen Gesichtspunkte aus an;[3]) endlich trat 1797 J. G. Fichte hinzu.[4]) Interessanter als der blosse Nachweis des Widerspruches bei Kant sind indes die Anläufe zur Bestimmung der beiden Begriffe, die den Widerspruch erzeugten, indem Kant sie wegen der Bezeichnung durch ein und dasselbe Wort miteinander verwechselte. Auch an diesem Punkte gebührt vorerst Jacobi die Ehre, indem er, wie oben citiert, zwischen dem empirischen Objekt, welches Erscheinung ist, und dem transscendentalen Gegenstand, welcher ausserhalb der Welt der Erscheinungen liegt, und von welchem wir deshalb nichts Positives aussagen können, entschiedene Sonderung unternimmt.[5])

---

[1]) Idealismus und Realismus. 1787. S. 220 (Werke 1815. II. S. 301 u. f.)

[2]) Änesidemus. 1792. S. 295—311, vgl. 263 u. f.

[3]) Grundriss der kritischen Philosophie. 1796.

[4]) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 (Werke I. S. 481 u. f.).

[5]) Weil diese Distinktion bei Kant so unklar ist, weil hier die Grundverwechselung stattfindet, ist es auch bei Kants Kritikern schwierig, die Begriffe zu bestimmen. Lichtenberg unterscheidet zwischen „praeter nos" und „extra nos" (Vermischte Schriften 1801. II. S. 66—70). Ich glaube nicht, dass Drobisch („Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff". 1885. S. 3) berechtigt ist, Lichtenbergs „Dinge praeter nos" ohne weiteres gleich Kants Dingen an sich zu setzen. Lichtenberg sagt: „Weil diese Veränderungen nicht von uns abhängen, so schieben wir sie andern Dingen zu, die ausser uns sind, und sagen, es giebt Dinge ausser uns. Man sollte sagen praeter nos, aber dem praeter substituieren wir die Präposition extra, die etwas ganz anderes ist; das ist, wir denken uns diese Dinge im Raume ausserhalb unser." Es scheint mir aus diesem und aus der weiteren Entwickelung hervorzugehen, dass die „Dinge praeter nos" Kants Stoffe (dem empirischen Ding an sich) entsprechen. Es wird nun die

Eigentümlicher wird diese Distinktion von Salomon Maimon ausgestaltet. Sehen wir erst, wie er das empirische Ding an sich auffasst. Die Erkenntnis des Dinges an sich, sagt er, ist nichts anderes als die völlige Erkenntnis der Erscheinungen. „Die Metaphysik ist also nicht eine Wissenschaft von etwas ausser den Erscheinungen, sondern bloss von den Grenzen der Erscheinungen, oder von den letzten Gliedern ihrer Reihen." [1]) Diese Äusserungen sind sehr klar. Wäre es denkbar, dass wir die völlige Erkenntnis der Dinge hätten, so wäre auch das empirische Ding an sich erkannt, dies brauchte darum aber nicht auch mit dem transscendentalen, ausserhalb der Welt der Erscheinungen liegenden, der Fall zu sein. Man sieht, dass Maimons Begriffe „die völlige Erkenntnis der Erscheinungen" und „die letzten Glieder der Reihe" dasselbe aussagen; in der Welt der Erscheinungen können wir das Wort „Ding an sich" erst dann mit Recht anwenden, wenn wir dem Letzten, Abschliessenden und Vollständigen gegenüberstehen. Maimon meint, dies könnten wir in der That nie von uns behaupten, und deswegen werde das Ding an sich (als empirisches also) keine

Frage, mit welchem Recht sich sagen lässt, dass „praeter" zugleich „extra" sei. Anderseits scheint Lichtenberg die Grundverwechselung noch deutlicher als Kant zu haben, indem er das Ding praeter nos das „Ding an sich" benennt (l. c. S. 72), was Kant nie gethan haben würde, wenn er auch die Bestimmungen verwechselt hätte. Bei Lichtenberg rührt die Verwechselung gewiss vor allen Dingen von seinem eignen idealistischen Gesichtspunkte her, dem zufolge das empirische Ding an sich ebenso illusorisch werden sollte wie Kants Ding an sich als die allen Dingen zu Grunde liegende unbekannte Substanz, ferner daher, dass er Kants Bestimmungen des transscendentalen Dinges an sich nicht richtig aufgefasst zu haben scheint.

Dagegen finden wir die Distinktion klar bei Schopenhauer („Welt als Wille und Vorstellung." I. ed. Grisebach. S. 566—567): „Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1. die Vorstellung; 2. den Gegenstand der Vorstellung; 3. das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorie hinzudenkt. Das Dritte liegt jenseits aller Erkennbarkeit." Von seiner idealistischen Metaphysik aus verwirft Schopenhauer gänzlich No. 2 (das empirische Ding an sich); in No. 3 geraten aber thatsächlich auch die Bestimmungen aus No. 2 hinein. In Wirklichkeit hat Schopenhauers Metaphysik erkenntnistheoretisch Kants Grundverwechselung zur Grundlage (vgl. Vaihinger: Strassb. Abh. S. 148, die Note).

[1]) Philosophisches Wörterbuch (1791). I. S. 176—177.

bestimmte, sondern nur annähernd bestimmte Grösse. Wir könnten unsere Analyse immer weiter fortsetzen, wir könnten z. B. in betreff der Materie alles auf den Begriff der Energie reduzieren, hierdurch werde das Problem der Materie dennoch nicht erschöpft und die völlige Erkenntnis der Welt der Erscheinungen nicht erzielt. Der Natur unserer Erkenntnis zufolge, die stets nur Beziehungen aufzufassen vermöge und niemals im stande sei, zu verbürgen, dass wir alles aufgefasst hätten, werde das Ding an sich, obschon in der Welt der Erscheinungen liegend, sich nie völlig bestimmen lassen und sei deshalb mit $\sqrt{2}$ zu vergleichen, welche Grösse sich durch jede hinzukommende Dezimale genauer, aber nie mit völliger Genauigkeit bestimmen lasse. Hieraus folge nun wieder, dass man das Wort „Ding an sich" eigentlich auch mit Bezug auf das empirische Ding an sich aufgeben sollte, denn das Ding an sich sollte gerade = der völligen Erkenntnis der Dinge sein, und diese sei nie zu erreichen, wie weit wir auch zurückgingen; an einem bestimmten Punkte müssten wir Halt machen, „und wird hier nicht selbst der arme Indianer seine Frage erneuern: und worauf ruht endlich die Schildkröte?"[1] — Die Reihe der Ursachen ist unendlich, somit ist die eine Grenze gegeben, und dadurch, dass wir nur Beziehungen auffassen, nie einem Etwas als dem absolut Letzten gegenüberstehen, dass also z. B. der Begriff der Energie schliesslich doch nur ein in der Welt der Erscheinungen wirkendes ausgedehntes Etwas wird, haben wir die Grenze auf eine andere Weise; diese beiden Grenzen liegen im Worte Phänomen, und Maimon hat durch seine klaren Bestimmungen und sein treffendes Bild den Begriff der Grenze[2]) weit deutlicher hervorgehoben als Kant, der sogar die rein negative Grenze positiv machte und durch sein kausal wirkendes Ding an sich schliesslich in der That wieder die Grenze aufhob.

Ausser dem empirischen entwickelt Maimon auch Kants transscendentales Ding an sich. Der Begriff der Idee, der nach Maimon Vorstellungen bezeichnet, welche sich in einem Objekt nicht völlig darstellen lassen, deren völliger Darstellung man sich aber bis ins unendliche nähern kann, wird in 5 Klassen geteilt, in mathematische Begriffe, Zeit und Raum, die Kategorien, die Differentiale und endlich die irrationalen Grössen. Der Unterschied zwischen

---

[1]) Versuch einer neuen Logik. 1794. S. 371 (Briefe an Änesidemus).

[2]) Kritische Untersuchungen. 1797. S. 158.

dem empirischen und dem transscendentalen Ding an sich wird durch den Unterschied zwischen der 4. und der 5. Klasse der Begriffe ausgedrückt. $\sqrt{2}$ lässt sich nicht völlig bestimmen, ist aber doch ein Grenzbegriff, dem man sich (mittels unendlicher Reihen) immer mehr zu nähern vermag. Dagegen ist $\sqrt{-a}$, womit Maimon das transscendentale Ding an sich bezeichnet, „ein unmöglicher Begriff, ein absolutes Nichts.“[1]) Maimon sagt: „Die Algebra gebraucht zwar gleichfalls den Begriff von $\sqrt{-a}$, aber nicht um dadurch ein Objekt zu bestimmen, sondern gerade umgekehrt, um die Unmöglichkeit eines solchen Objekts, dem dieser Begriff zukommt, darzuthun.“[2]) Und — hier ganz davon abgesehen, ob das Gleichnis an und für sich mathematisch richtig ist — eben dies sollte am transscendentalen Ding an sich hervorgehoben werden, dasselbe soll gerade nur das Negativste von allem sein, soll anzeigen, dass wir nicht von etwas ausserhalb der Erscheinungen reden können, dass wir nicht im stande sind, ausserhalb deren Grenze in irgend einer Richtung das Allergeringste auszusagen.

Mit dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunders verstummte allmählich die Diskussion über Kants Begriff des Dinges an sich, und als ein halbes Jahrhundert später der Neu-Kritizismus dieselbe wieder aufnahm, stellte die Sache sich so, dass der Knotenpunkt auf natürliche Weise die Stelle bei Kant wurde, wo die Verwechselung am deutlichsten zum Vorschein gekommen war,

1) Kritische Untersuchungen. S. 153—159.

2) Kritische Untersuchungen. S. 191. Von dieser Entwickelung aus muss gewiss auch folgende Äusserung in Maimons „Lebensgeschichte“ (II. S. 43 in der Note) aufgefasst werden: „Die Natur der irrationalen Zahlen z. B. zeigt uns, dass man von einem Dinge, als Objekte an sich, keinen Begriff haben, und dennoch sein Verhältnis zu andern Dingen bestimmen kann.“ Durch das transscendentale Ding an sich — als regulatives Prinzip — bestimmen wir das Verhältnis zwischen Erscheinung und Nicht-Erscheinung als eine absolute Grenze: jede Erkenntnis ist subjektiv. Das Beispiel in der Note scheint ein wenig unpassend gewählt und trägt schwerlich dazu bei, das Verhältnis zwischen dem empirischen und dem transscendentalen Ding an sich aufzuklären; in Maimons letzter Schrift („Kritische Untersuchungen,“ 1797) ist die Distinktion am schärfsten und klarsten durchgeführt, und die Konsequenzen werden ohne Schwanken gezogen. (Vgl. über Maimon: Erdmann: „Die Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant.“ 1878. I. S. 520, und Höffding: „Geschichte der neueren Philosophie,“ II. S. 642.)

weshalb das Interesse sich denn auch um Jacobis Kritik sammelte. Mit Recht, denn hier lag der entscheidende Punkt; war dieser ins reine gebracht, so konnten vielleicht auch an den anderen Punkten bei Kant die Schwierigkeiten leichter aus dem Wege geräumt werden. Das Unglück bei der ganzen Diskussion, die der Neu-Kritizismus erregte, lag darin, dass er, wie es seiner ganzen Stellung zu älteren Richtungen der deutschen Philosophie gemäss zu erwarten war, in seinem Verhältnisse zu Kant selbst weniger kritisch auftrat, so dass die Diskussion über Kants Theorien ein sehr apologetisches Gepräge erhielt, und dass die Kritik wesentlichst nach aussen gegen die Romantik und den Materialismus gerichtet wurde. Jacobis Kritik wurde der Punkt, gegen den sich alle Antikritiken wandten, zugleich übersah man jedoch die Distinktion bei Kant, die Jacobi hervorgehoben und Maimon so klar und entschieden ausgestaltet hatte. Man ging auf Kant zurück, sah aber nicht, dass Maimon die kritische Philosophie in der That eine bedeutende Strecke weiter als Kant gebracht hatte; es wäre deshalb eine Aufgabe für die jüngsten Richtungen des Neu-Kritizismus, Maimon wiederzuentdecken, so wie der Neu-Kritizismus des 19. Jahrhunderts Kant wiederentdeckte. Ohne dass Kants Verdienste hierdurch geschmälert würden, dürften viele Punkte seiner Philosophie in einem anderen Lichte erscheinen. Es lässt sich gewiss auch behaupten, dass der Neu-Kritizismus dem fertigen System (namentlich der mehr realistischen Seite desselben) gar zu grosses, der merkwürdigen geschichtlichen Entwickelung des Systems (und im Zusammenhang hiermit der die verschiedenen Stadien Kants durchziehenden metaphysischen Unterströmung) gar zu geringes Gewicht beilegte.

Diese Mängel treffen wir recht deutlich bei Friedrich Albert Lange, dem bedeutendsten Vorkämpfer des Neu-Kritizismus an. Mit aller Achtung vor Langes bedeutendem und bahnbrechendem geschichtlichem Werke muss doch gesagt werden, dass er in der vorliegenden Frage nicht verstanden hat, wie Kant das Problem geschichtlich aufgestellt hatte. Wie bemerkt, konzentriert der Neu-Kritizismus den Streit um Jacobis Kritik, also um das Verhalten des Dinges an sich zur Kausalität, und hier wählt auch Lange seinen Ausgangspunkt; er führt — ohne Jacobis Namen zu nennen — den Jacobischen Einwand an, meint aber, es sei nicht so schwierig, diesen zu widerlegen.[1]) Das fällt Lange

[1]) Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. II. S. 48—50, 63, 136.

denn auch nicht schwer, ganz einfach weil er unter dem Kantischen Begriffe des Dinges an sich nur das empirische Ding an sich versteht. Lange hat in der That den Blick auf das Wesentliche gerichtet, denn eben hier liegt das Problem, das transscendentale Ding an sich ist thatsächlich ohne Interesse für die positive Wissenschaft; darum hat Lange in geschichtlicher Beziehung aber doch nicht recht. Das Ding an sich, sagt er, ist ein Grenzbegriff, und dies erhellt er durch folgendes naives Bild: „Der Fisch im Teiche kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen." Dies passt aber gar nicht, denn der Fisch erkennt, dass Wände und Boden existieren, die Erde ist ihm, wiewohl eine Grenze, doch zugleich eine höchst unangenehme Realität; man beachte aber, dass Kants transscendentales Ding an sich allerdings eine existierende Grenze bezeichnet, dass aber, was für Lange die härteste Realität ist, die der Fisch antreffen kann, für Kant ein Problem ist und keine Realität, gegen die der Fisch mit dem Kopfe stossen kann. Wie ist der Fisch im stande, die Erde als Wand und Boden, als reale Grenzen zu erkennen, wenn das Wasser für ihn alle Realität ist? Ebenso wie Lange bei dem Begriff der Grenze Kants transscendentale Bestimmungen übersieht, thut er dies auch bei dem Begriffe „problematisch". Ihm ist nämlich in Konsequenz des Vorangehenden das Ding an sich nicht schon als Existenz problematisch, sondern ein problematisches Etwas, d. h. wir wissen nicht, was die Erscheinungen zu allerletzt sind; weil wir nur Beziehungen kennen, sind wir nicht im stande, das innerste Wesen der Dinge zu erkennen. Dieser Gebrauch des Wortes „problematisch" stimmt aber durchaus nicht mit dem Kantischen überein.[1])

Wenn Lange seine Verteidigung Kants wesentlich auf den Ausdruck „Grenzbegriff" stützt, so wird es mit den Kantischen Bestimmungen des Begriffes des Dinges an sich vor Augen klar sein, dass der Begriff der Grenze zweideutig ist. Nach der ganzen Weise, wie Lange das Kantische Problem stellt, und nach dem Zusammenhange, in welchem dies geschieht, haben wir hier das empirische Ding an sich vor uns, das eine direkte Fortsetzung der primären Qualitäten Lockes ist. Um unsere Empfindungen zu er-

[1]) Vgl. Kr. d. r. V., S. 256—260. G. Spicker lieferte hier eine vortreffliche Kritik Langes („Kant, Hume und Berkeley." 1875. S. 47 u. f.), auf welche ich verweise.

klären, werden wir gezwungen, ein Objektives, etwas ausserhalb des Subjektes, anzunehmen.[1] Stellen wir das Gedankenexperiment an, es sei uns gelungen, dieses objektive Substrat auf eine einzige Urkraft zu reduzieren, die überall wirkte, so ist es klar, dass wir hier an einer Grenze stünden. Wir hätten alles auf eine einzige Grundform zurückgeführt, was diese Grundform aber sei, vermöchten wir nicht auszusagen, da wir dem Letzten, Allumfassenden gegenüberstehen würden. Dies würde, obschon sonst unbekannt, doch ein existierendes, kausal wirkendes Etwas sein, oder mit anderen Worten der letzte Begriff, zu dem unsere Analyse uns in der Welt der Erscheinungen führen könnte. Unter der beständigen Voraussetzung, dass unser Gedankenexperiment gelingen könnte, leuchtet es ein, dass wir bei der Analyse und Reduktion auf verschiedene variable Grenzen stossen würden; jedesmal, wenn sich der Begriff vereinfachte, würde die Grenze weiter hinausgeschoben werden: alles, was wir unter unser Wissen heranzögen, müsste aber schon vorher innerhalb der Welt der Erscheinungen liegen, selbst wenn wir dies erst nachher erführen. Sogar der letzte Begriff, zu dem wir mittels unseres Gedankenexperimentes gelangten, würde eine Grenze bezeichnen, die innerhalb der Welt der Erscheinungen läge, eben weil wir niemals über diese hinaus kommen können. Deshalb bezeichnet das transscendentale Ding an sich auch eine ganz andere Grenze. An der ersteren Grenze müssen wir vor etwas Halt machen, das existierend und kausal wirkend ist, an der anderen Grenze machen wir Halt vor einem Begriffe, der problematisch ist. Hätten wir auch sowohl das Problem der Materie als das der Seele gelöst, so wäre der letzte Zweifel des Bewusstseins damit nicht gehoben, denn ausserhalb der beiden könnte etwas liegen, das in jeder Beziehung sowohl von dem Materiellen als dem Psychischen verschieden wäre; selbst wenn Spinozas Problem durch den Begriff der Substanz gelöst wäre, hätten wir darum doch nicht die unendlich vielen anderen Attribute erkannt. Wären auch alle Dezimalen der $\sqrt{2}$ gefunden, so bliebe $\sqrt{-a}$ doch eine ungelöste Grösse; wäre alles in der Welt gefunden, so könnte es doch für eine ganz andere Erkennt-

[1] Wo man eine Erklärung geben will, kann man dem objektiven Faktor nicht entgehen. Bei Fichte kommt dieser im „transscendentalen Ich“ zum Vorschein, und bei Mill liegt er in den „possibilities of sensation“, die in der That gerade das Objektive bezeichnen, was in der Bestimmung liegt, dass sie bestimmten Gesetzen gemäss aufeinander folgen.

nis als die unsrige Objekte geben. Denn das empirische Ding an sich setzt, selbst wenn es bis an seine letzte Grenze analysiert ist, doch stets unsere Erkenntnis, d. h. die Anschauungsformen und die Kategorien voraus; das transscendentale Ding an sich fasst aber erst darauf an und sagt: es kann eine ganz andere Art der Erkenntnis geben, die ganz andere Objekte haben kann. Als Grenzbegriff liegt das transscendentale Ding an sich ausserhalb des empirischen, und es liegt in dieser Entwickelung, dass die Entfernung zwischen den beiden Grenzen unendlich weit ist.[1])

Das angestellte Gedankenexperiment wird sich aber gewiss nie verwirklichen lassen. In der Wissenschaft hat es indes auch nur sehr geringes Interesse; ob das objektive Substrat sich auf eine einzige Grundform reduzieren lässt oder nicht, ist ziemlich gleichgültig, es kommt darauf an, zu Grössen zu gelangen, mit denen wir wirklich und mit denen wir genau rechnen können. Und wir wissen ja durchaus nicht, ob es überhaupt eine gemeinschaftliche Grundform giebt, vielleicht würde es sich erweisen, wenn wir den Erscheinungen wirklich auf den Grund kämen, und wenn uns überdies verbürgt würde, was noch unmöglicher wäre, dass wir wirklich den Grund erreicht hätten, dass wir vor einer grossen Menge verschiedener Formen Halt machen müssten. Mit Bezug auf das empirische Ding an sich gilt in letzter Instanz Humes Äusserung: „Beweist man von einem Gegenstande alle Eigenschaften, die sich erkennen lassen, sowohl die primären als die sekundären, so ist derselbe gewissermassen vernichtet, und es bleibt nur ein gewisses unbestimmtes und unaussprechliches „Etwas“ als Ursache unserer Empfindungen übrig, ein Begriff, der so mangelhaft ist, dass kein Skeptiker ihn eines Streites wert finden würde.“ [2])

Das Problem des empirischen Dinges an sich wird schwerlich zu lösen sein, und es ist deswegen auch nicht angemessen, die Grenze, welche das empirische Ding an sich bezeichnet, durch X auszudrücken, denn dieses Symbol leitet den Gedanken leicht auf ein gemeinschaftlich Umfassendes hin. Legt man aber das ganze Ge-

---

[1]) Von dem Begriffe der Grenze aus argumentiert auch H. Cohen, wenn er Kants Ding an sich verteidigen will. („Kants Theorie der Erfahrung.“ 1871. S. 239—253 und „Kants Begründung der Ethik.“ 1877. S. 18—36); die Beweisführung selbst ist aber so falsch und entfernt sich so weit von Kants eigenen Meinungen und Äusserungen, dass ich glaube, diese Apologie unberücksichtigt lassen zu dürfen.

[2]) Inquiry concern. human understanding (Selby-Bigge). S. 155.

wicht darauf, dass durch X bezeichnet wird, was sich nicht bestimmen lässt, so ist das Symbol statthaft. Dass Lange dies so klar und entschieden gegen den Materialismus verfocht, hat gewiss etwas dazu beigetragen, dass er das transscendentale Ding an sich bei Kant übersah, ebenso wie Kant selbst sich gewiss mittels der Worte „unbekannt“ und „Grenze“, die also alle beide sowohl auf das empirische als auf das transscendentale Ding an sich anwendbar sind, tiefer in seiner Verwechselung verfing. Während es zulässig sein wird, das Symbol X mit Behutsamkeit vom empirischen Ding an sich zu gebrauchen, ist es dagegen sehr ungeeignet und irreleitend, dasselbe auf das transscendentale anzuwenden. Es sind hier wieder die geschichtlichen Umstände in Erinnerung zu bringen. Das Ding an sich, das in der Dissertation das Realste von allem war, sollte der Kritik der reinen Vernunft zufolge — sogar existentialiter — problematisch sein; unbewusst täuscht Kant aber fortwährend sich selbst, indem der mundus intelligibilis thatsächlich bestehen bleibt und nur die Brücke zu diesem hinüber von der Kritik der reinen Vernunft abgebrochen wird. Auch hier bestrickt das Wort oder das Symbol, wenn Kant das Ding an sich X nennt, denn bei X wird etwas hinzugedacht, das, selbst wenn es sich nicht näher bestimmen lässt, so doch existiert und wirkt. Das transscendentale Ding an sich war aber problematisch, drückte nur die Negation der Erkenntnis aus. X ist ein irreleitendes Symbol, und das Symbol, das wir vorher, um Kants Gedankengang zu verfolgen, auf das transscendentale Ding an sich anwandten, ist ebenfalls ungeeignet, denn es ist klar, dass O in der That gleich Non-O wird, weil es hier gilt, dass ein Objekt, das kein Objekt für ein Subjekt ist (mithin durch Ph-O ausgedrückt) kein Objekt ist. Als klareren Ausdruck des transscendentalen Dinges an sich möchte ich hier, nachdem ich den Begriff nun präzisiert habe, das Symbol Non-E vorschlagen, man möge hierunter nun Non-Erscheinung oder Negation der Erkenntnis verstehen.

In der Welt der Erscheinungen haben wir aber nicht nur die materiellen, sondern auch die psychischen Erscheinungen, und wollten wir eine Reduktion der letzteren unternehmen, so scheinen wir noch schwieriger gestellt zu sein als den materiellen gegenüber. Wir machen vor gewissen Grundfunktionen Halt, wie wir hinsichtlich des Materiellen vor gewissen verschiedenen Energieformen Halt machen; sollen wir aber mit diesen Grundfunktionen rechnen, so befinden wir uns im höchsten Grade im ungewissen.

Als Grundform der psychischen Erscheinungen stellte Kant die Synthese auf, und wie später gezeigt werden wird, führte er diese so aus, dass sie als freier Wille, als „homo noumenon“ (S) das Ding an sich der psychischen Erscheinungen (Ph-S) wurde. Es stellt sich dar, dass die Synthese — ist hierunter wirklich ein Begriff zu verstehen, der in der Psychologie Wert besitzt — innerhalb der Welt der Erscheinungen liegen muss, und dass dasselbe von dem „reinen Subjekt“ (S) wie auch von dem „reinen Objekt“ (O) gilt: beide sind problematisch, wir können nicht einmal wissen, ob sie existieren. Bei Nacht sind alle Kühe schwarz, und ausserhalb der Welt der Erscheinungen trifft alles im Symbole Non-E zusammen, weil wir nicht einmal wissen, ob es etwas giebt, das zusammentreffen kann. Eben diese absolute Unerkennbarkeit bedingte, dass Kant nach einer Verwechselung des empirischen und des transscendentalen Dinges an sich an der sonderbaren Auffassung festhalten konnte, das Ding an sich sei die Ursache sowohl des Geistes als der Materie, obschon es doch scheinen möchte, dass das empirische Ding an sich und die Synthese oder der homo noumenon als der freie Wille an und für sich ziemlich voneinander verschieden wären. In der 4. Dimension des transscendentalen Dinges an sich treffen sie sich aber und fallen sie miteinander zusammen.[1])

---

[1]) Nach Kant könnten wir nun folgendes Schema aufstellen:

O = Non-E Transscendentales Ding an sich $\sqrt{\div a}$

A ━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━

Ph-O $\succ$ der Grundstoff = x Empirisches Ding an sich $\sqrt{2}$

────────────────────────────────

Ph-S $\succ$ die Synthese = y Empirisches Ich $\sqrt{2}$

A ━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━━

S = Non-E „homo noumenon“ $\sqrt{\div a}$

Die Grenze A ist absolut, innerhalb der Grenze A, mithin innerhalb der Welt der Erscheinungen haben wir die wirkliche Grenze, die sich senkrecht zu A immer weiter hinausschieben lässt. Diese Grenze ist, wie Höffding sagt, „der philosophische Ort der religiösen und metaphysischen Spekulationen“, wenn diese Spekulationen überhaupt in irgendwelcher Beziehung zum Leben und zur Wissenschaft stehen sollen. Die absolute Grenze A bietet nur sehr wenig Interesse dar, für die Wissenschaft ist es aber von allergrösstem Interesse, ins reine zu bringen, worin die andere, variable Grenze besteht, wo sie liegt, wie sie zu ziehen ist, und welche Konsequenz eben daraus folgt, dass sie gezogen wird. Es leuchtet ein, dass sie für Ph-O und Ph-S verschieden liegen kann, im einen Gebiete sind wir vielleicht im stande, viel mehr Dezimalen zu finden als im anderen. Die Theologie glaubt nun gerade, alle Dezimalen der $\sqrt{2}$ gefunden und somit das „Welträtsel“ gelöst und die „Weltformel“ erforscht zu haben, da-

Man könnte die Sache auch so betrachten: Kants Ding an sich entstand durch eine Spaltung des Substanzbegriffes der alten Metaphysik, des unbekannten, allen Dingen zu Grunde liegenden „Etwas“. Kant sah nun ganz richtig ein, dass dieses Etwas für uns eigentlich gleich nichts zu setzen ist, wenn wir natürlich auch nicht leugnen dürfen, dass durchaus unbekannte Substanzen für andere Erkenntnisformen als die unsrigen Existenz haben können, und hieraus hat sich das transscendentale Ding an sich entwickelt. Der alte metaphysische Substanzbegriff war die Ursache aller Dinge; wenn wir aber unsere Empfindungen erklären sollten, wurden wir dennoch nicht klüger durch den Hinweis auf dieses unbekannte und unerkennbare „Etwas“, das ebensowohl ein Nichts sein konnte. In der Wissenschaft sind wirkliche Faktoren und genaue Bestimmungen erforderlich, und die andere Seite des alten metaphysischen Substanzbegriffes wird dann, was Kant das objektive Substrat, die Materie, die Aussenwelt u. s. w. nennt. Dies nennt Kant nicht das Ding an sich, weil es innerhalb der Welt der Erscheinungen liegt, und — wie wir bei der Erörterung der Dissertation sahen — operiert Kant mit der Welt der Erscheinungen und mit deren Gegensatze, indem die Welt der Erscheinungen deutlich bestimmt ist. Da aber das Ding an sich zur Ursache der Erscheinungen gemacht wird, muss es ganz dasselbe werden wie der alte Substanzbegriff der Metaphysik, der genauer präzisiert wird, indem Kant ihn als das ebenso wie Spinozas Substanz sowohl dem Psychischen als dem Materiellen zu Grunde Liegende setzt. Das Unglück kommt daher, dass Kant bei weitem nicht klar genug bestimmt hat, was die Materie ist, namentlich

---

gegen sind die Theologen doch so vernünftig gewesen, sich nicht über Kants transscendentales Ding an sich zu äussern, es sei denn, dass sie sich derselben Verwechselung wie Kant schuldig gemacht oder, wie Kant es ausdrückt „eine ganz andere Erkenntnis“ als die menschliche angenommen hätten. Und selbst dann haben sie, ebensowenig wie sie sich jemals über die psychologische und logische Beschaffenheit dieser „höheren“ Erkenntnis näher ausgelassen haben, uns keinen einigermassen klaren Bescheid von den sehr problematischen „Objekten“ dieser Erkenntnis gegeben. Das Religiöse muss trotz aller theologischen Spekulationen innerhalb der Welt der Erscheinungen liegen, wenn es auch ausserhalb der Grenzen liegt, wo unser Wissen vorläufig (und vielleicht ewig) Halt machen muss. Der Gott, der nicht für Menschen wirkt und sich nicht von Menschen erkennen lässt, ist kein Gott. Nur für Theologen kann Gott in der 4. Dimension sein, für religiöse Menschen ist er über uns, in uns und mitten unter uns.

nicht, in welchem Sinne der Materienbegriff ein Grenzbegriff ist, entstammt aber besonders den monadologischen und ethischen Bestimmungen, die überall als ein dunkler Untergrund liegen, welcher in aller Stille die Begriffe umschuf und auf sonderbare Weise miteinander vermischte. Sowohl wo Kant den alten Substanzbegriff zum transscendentalen Ding an sich entwickelt, als wo er (z. B. gegen die Idealisten) mit Recht die Realität der Aussenwelt hervorhebt, haben wir die realistischen Entwickelungen seiner Philosophie vor uns. Diesen zur Seite gehen aber — freilich weit schwerer zu verfolgende — Reaktionen, welche die Begriffe vermengen, in Kants Ethik erstaunliche Resultate und in seiner theoretischen Philosophie erstaunliche Widersprüche erzeugen. Wird das transscendentale Ding an sich klar und deutlich definiert und wird das empirische Ding an sich gleich den materiellen Formen gesetzt, mit welchen wir in der Wissenschaft rechnen müssen, so sind beide Begriffe völlig zulässig, der Substanzbegriff dagegen ist ein durchaus unzulässiger Begriff, weil er nichts zu beweisen vermag, und weil er — unbeschadet des Beweises — für die Wissenschaft nutzlos ist. Der Begriff des Dinges an sich, den Lange entwickelt, ist allerdings das empirische Ding an sich, denn er liegt innerhalb der Welt der Erscheinungen, wie oft er auch ein Grenzbegriff genannt werden mag, er ist aber zugleich der alte Substanzbegriff, weil er als Ursache des Materiellen, oder vielmehr als das Materielle in dessen möglichst reduzierter Gestalt, gerade dadurch, dass er die Möglichkeit dieser durchgeführten Reduktion ausdrückt, eine Einheit des Materiellen postuliert, die keine wissenschaftliche Berechtigung hat. Diese Einheit liegt thatsächlich bei Kant zu Grunde, wenn er auch erklärt, „das Innerliche der Materie“ oder das Ding an sich im empirischen Sinne, welches uns als Materie erscheint, „sei eine blosse Grille“, [1]) und schliesslich wird sie zur grossen, sowohl die Materie als den Geist umfassenden Welteinheit erweitert.

Das Bedürfnis der Einheit hat auch in der Geschichte der Philosophie Schaden angerichtet; in der Frage nach dem Verhältnisse zwischen Seele und Körper sollte man meinen, dass wir in einem durchaus entschiedenen und unabwendbaren Dualismus enden müssten, und innerhalb des Materiellen allein wäre es ja leicht möglich, dass die im Laufe der Zeit von

---

[1]) Lange: Geschichte des Materialismus. II. S. 50.

der Wissenschaft unternommene Reduktion nur eine scheinbare wäre, dass wir einen Punkt erreichten, an welchem wir wieder den Rückweg antreten müssten, so dass die Bewegung in der Richtung der Mannigfaltigkeit zurückführte. Weshalb sollten wir in der Wissenschaft nicht mit einer Mannigfaltigkeit enden, da eine durchgeführte Einheit der Natur unserer Erkenntnis zufolge doch nicht möglich ist, wie denn auch alles im Leben vielmehr auf den grossen unabwendbaren Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit hinzudeuten scheint. Warum nicht ein kritischer Dualismus statt eines kritischen Monismus? Dies sind schwierige Probleme, die wohl nie eine streng wissenschaftliche Lösung finden werden; von ihrer Lösung oder Unlösbarkeit abgesehen ist es jedoch klar, wie Kant sowohl dadurch, dass er das Ding an sich (wie Lange dieses entwickelt) den kausalwirkenden einheitlichen Grund aller Materie sein lässt, als auch dadurch, dass er demselben eine Erweiterung giebt, die es auch zur prästabilierten Harmonie des Psychischen und des Materiellen, zum Gotte der Okkasionalisten oder zur Substanz Spinozas macht, und dadurch, dass er sowohl Stoff als Formen aus demselben ableitet, das Ding an sich in die Metaphysik hinüber befördert. Selbst wenn es Lange nicht gelungen ist, Kant zu verteidigen, selbst wenn er diese Verteidigung in geschichtlicher Beziehung durchaus unrichtig aufstellte, und selbst wenn Langes eigne Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven als irreführend zu betrachten ist,[1]) hat seine Behandlung, und besonders der Angriff, den er hierin auf den Materialismus richtete, dennoch in mehreren Beziehungen Licht über das Problem verbreitet.

Den zweiten bedeutenderen Versuch, der vom Neu-Kritizismus angestellt worden ist, um Kant vor Jacobis Einwand zu

---

[1]) Vgl. die Entwickelung bei Höffding: Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 611 u. f. — Das 4. Stadium lässt sich selbstverständlich verteidigen, in der Wissenschaft müssen wir aber mit objektiven Grössen rechnen — vorläufig jedenfalls, und hier ist gerade das 2. Stadium das richtige und zulässige. Das Ding an sich des 3. Stadiums ist eben die unbekannte Substanz der alten Metaphysik, die Hume keines Polemisierens wert hält, die nach Ostwalds Meinung nichts ist, und die unserer Behauptung nach Schaden stiftet, weil sie auf eine Einheit der materiellen Welt hindeutet, zu deren Annahme kein Grund vorliegt, und die in der positiven Wissenschaft nicht als hilfreiche Hypothese zu verwerten ist. Vgl. Höffdings Kritik (l. c. S. 612—614).

schützen, treffen wir bei Benno Erdmann,[1] Kuno Fischer[2]) und endlich mit grösserer Vorsicht entwickelt bei Fr. Paulsen[3]) an. Kurz zusammengefasst geht dieser Versuch darauf aus, zu behaupten, Jacobis Einwurf falle weg, weil Kant, wo er das Ding an sich kausal wirkend sein lasse, nicht an Kausalität im üblichen Sinne des Wortes denke, sondern an die „Freiheitskausalität", wie sie mit einem sonderbaren, sich selbst widersprechenden Worte benannt wird. Die Ethik und das praktische Ding an sich (homo noumenon) werden mithin in die Diskussion hineingezogen. Das Berechtigte dieses Verfahrens liegt erstens darin, dass für Kant ethische Motive während seiner Bestimmungen des Dinges an sich eine grosse Rolle gespielt zu haben scheinen. Wir sahen, dass dies in hohem Grade in den Erdmannschen Fragmenten zum Vorschein kam. Zweitens darin, dass Kant, nachdem er das Ding an sich als Ursache des Stoffes und das Ding an sich als Ursache der Form zum Ineinanderfliessen gebracht hatte, in der That, da das Ding an sich als Ursache der Form ein ethisches Plus voraus hat (die Synthese als Ding an sich + homo noumenon, als der freie Wille und der soziale Gemeinwille), sehr wohl hätte praktische Bestimmungen in die theoretische Philosophie einführen können, und endlich drittens darin, dass es scheinen könnte, als wäre das die Ursache der Form enthaltende Ding an sich an mehreren Orten im Verhältnis zu dem die Ursache des Stoffes enthaltenden Dinge an sich als das Fundamentale aufzufassen, weil das alles in der Welt der Erscheinungen Begründende, obschon es häufig als etwas der unbekannten Substanz Spinozas Ähnliches aufgestellt wird, dennoch in Ähnlichkeit mit den Leibnizschen Monaden spiritualistisch aufgefasst zu sein scheint, was Kant in seinen früheren Stadien ja auch entschieden that, und was er trotz seiner Kritik von Leibniz eigentlich ebenfalls, obschon ziemlich verborgen, im definitiven System thut.[4]) Die Betrachtung schützt Kant jedoch nicht. Ob Kant sich nicht auf dem ethischen Gebiete, wenn der Streit in dieses hinüber geführt würde, in einer ebenso schwierigen Lage wie auf dem theoretischen be-

---

[1]) Kants Kritizismus in der 1. u. 2. Aufl. seiner Kr. d. r. V. (1878).

[2]) Kritik der Kantischen Philosophie (1883). S. 89—96, vgl. 58—75.

[3]) Immanuel Kant (1898). S. 153—155.

[4]) O. Riedel: Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich (1884); vgl. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 63; 636.

finden würde, mag hier dahingestellt bleiben. Das erste gegen die Betrachtung anzuführende Argument ist dieses, dass Kant weder in der Ästhetik noch in der Analytik die „Freiheitskausalität“ aufgestellt hat, und es scheint doch für Kant von Bedeutung sein zu müssen, das Wort „Ursache“, wo es in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und im 4. Paralogismus plötzlich eine ganz andere Kausalität als die vorher entwickelte bezeichnen sollte, näher zu präzisieren, um Missverständnissen vorzubeugen. Ebenfalls hätte Kant nach dem Erscheinen des Jacobischen Einwurfes kurz und gut dies erlösende Wort „Freiheitskausalität“ sagen können, das den Streit in ein anderes Gebiet verlegt haben würde. Dies that Kant aber nicht, und zwar in enger Verbindung mit dem entscheidenden Argument gegen die Betrachtung. Kant thut es nicht, weil er das Wort Freiheit nur von der kausallosen Willensbestimmung des Menschen und allein von dieser gebraucht. Die Wirkung des intelligibeln Ich auf das empirische Ich, des homo noumenon auf den homo phaenomenon ist einzig und allein die Freiheitskausalität, das intelligible Ich ist das Einzige in der Welt, das „frei“ ist, das ausserhalb der kausalen Notwendigkeit steht. Oder mit den oben gebrauchten Bezeichnungen: die Wirkung des S auf Ph-S (und vielleicht weiter auf Ph-O) giebt die „Freiheitskausalität“ an, dagegen nicht die Wirkung des O auf Ph-O (und vielleicht weiter auf Ph-S).

Den freien Willen auch in das Objektive einführen, würde heissen, alles der reinen Willkür überlassen, und die Voraussetzung des Dinges an sich in der theoretischen Philosophie war ja gerade die, dass das Ding an sich konstant wirke.[1]) Überdies ist zu beachten, dass Kant beständig eine bestimmte Grenze zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie annimmt; erstere bereite dem moralischen Glauben den Weg, der Glaube lasse sich aber nicht zur Beseitigung der Schwierigkeiten in der theoretischen Philosophie gebrauchen. In völliger Übereinstimmung mit seiner ganzen Grundbetrachtung vermied Kant selbst es, diesen Ausweg zu benutzen.

Selbst wenn man nun die Richtigkeit der Erdmannschen Behauptung zugeben wollte, so würde diese den Widerspruch bei Kant doch nicht heben, denn es ist klar, dass auch das

---

[1]) Vergl. Drobisch' Kritik von Erdmann („Kants Dinge an sich“. S. 16 25).

Erdmannsche durch Freiheit wirkende Ding an sich in der theoretischen Philosophie mit dem transscendentalen unvereinbar ist. Freiheit heisst: ohne Kausalität; von einem nur problematischen Etwas, das nur als Non-E bezeichnet werden sollte, das vielleicht gar nicht existiert, lässt sich jedoch überhaupt durchaus nicht sagen, es wirke, einerlei ob es gemäss der gewöhnlichen oder gemäss einer anderen Kausalitätskategorie wirken sollte, denn es lässt sich ganz einfach gar nichts darüber aussagen, und dies muss feststehen, welchen Sinn Kant oder seine Apologeten auch mit dem Worte „Freiheitskausalität" zu verbinden im stande sein möchten. Das transscendentale Ding an sich ist die richtige Konsequenz, welche die kritische Philosophie aus dem Ding an sich der Dissertation zieht — ohne Rücksicht auf die sehr ungeeignete Bezeichnung — und über Kants Bestimmungen gelangt man hier nicht hinweg, obschon Kant selbst dies leider mittels seiner Verwechselung that. Dennoch hat dieser Rettungsversuch seine Bedeutung, ebenso wie der Langesche; wir finden hier ein Hervorheben der ethischen Motive und des ethisch-metaphysischen Hintergrundes, die auch an vielen Stellen in Kants' definitivem theoretischem System ganz deutlich hindurchschimmern, und ich glaube, dass dieses Hervorheben — der apologetischen Tendenz unerachtet — in geschichtlicher Beziehung viel Richtiges enthält.

Der letzte Rettungsversuch im Neu-Kritizismus, mit welchem wir uns beschäftigen sollen, wurde von Riehl angestellt.[1]) Derselbe bezweckt zweierlei: Erstens behauptet Riehl, das Ding an sich sei ein „denknotwendiger" Begriff, was in der That nur dasselbe besagt wie Drobisch' Argument, „Erscheinung müsse etwas haben, was da erscheine;" im Zusammenhang hiermit kommt dann aber das Neue, das Ding an sich sei nicht die Ursache, sondern der Grund der Erscheinungen, und hierdurch sei Jacobis Einwand widerlegt. Hiergegen ist der Einwurf zu erheben, dass selbst, wenn Kant das Ding an sich als Grund und nicht als Ursache der Erscheinungen auffasste, der Widerspruch dennoch vorhanden sein würde, denn erstens kann die Zeit nicht unberücksichtigt bleiben,[2]) und zweitens stimmt schon die Bezeichnung „der Grund der Erscheinungen," soll sie überhaupt irgend einen Sinn enthalten,

---

[1]) Der philosophische Kritizismus (1876). I. S. 423—439.

[2]) Vgl. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 637.

nicht mit Kants Entwickelung des transscendentalen Dinges an sich überein. Zur Stütze seiner Theorie von der Distinktion zwischen dem Kausalitätssatze und dem „Kausalitätsbegriffe" führt Riehl ein Citat an, welches beweisen soll, dass letzterer auf das Ding an sich anwendbar sei. Es trifft sich so unglücklich, dass dieses Citat aus der „Kritik der praktischen Vernunft" herrührt, wo der homo noumenon, der auch nach Riehls Auffassung von dem Begriffe des Dinges an sich der theoretischen Philosophie verschieden ist, mit hinüberspielt.[1]) Das Citat sagt in diesem Zusammenhange denn auch thatsächlich nichts, denn es soll nur die Freiheit erklären, deren Ursache der homo noumenon, nicht das Ding an sich ist. Es steht hier nämlich „auf Dinge als reine Verstandeswesen", die beiden letzten Wörter, denen in diesem Zusammenhange gerade der grösste Nachdruck beizulegen ist, hat Riehl aber durchaus übersehen. Der ganze Zusammenhang zeigt, dass wir hier mit dem homo noumenon und der Freiheit zu schaffen haben. Die Weise, wie Riehl das Citat zerstückelt, giebt der Stelle einen ganz anderen Sinn.[2]) Selbst wenn Riehl in geschichtlicher Be-

---

[1]) Der philosophische Kritizismus. I. 435.

[2]) Die Stelle lautet bei Kant, Kr. d. prakt. Vern. (Kehrbach) S. 65—68 vgl. 51; 55—65): „Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorien, und namentlich der der Kausalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es Jemand darauf wagt, (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen) gänzlich verwehrt wird, indessen, dass noch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im Mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntnis bewirken zu können . . . .
. . . .
Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*, und dass sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, dafür ist man schon dadurch gesichert, dass der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugieich auch seiner objektiven Realität nach in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, (es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher,

ziehung recht hätte, hat er doch offenbar unrecht, wenn er behauptet, hiermit sei Jacobis Einwurf zu Boden geschlagen, — der Streit ist in der That nur nach einem anderen Gebiete verlegt worden. Sehen wir einmal davon ab, ob der Rettungsversuch möglich ist, und fragen wir nur, ob Kant wirklich gemeint hat, das Ding an sich sei der Grund (im Gegensatze zur Ursache) der Erscheinungen. Riehl sagt hier, „Kant bezeichne das Ding an sich als Grund der Erscheinungen“;[1]) wäre es Ursache oder Substanz, so müsste es zeitlich oder räumlich erkennbar sein. Um diese Behauptung zu stützen, führt Riehl ein einziges Citat an, in welchem von dem transscendentalen Grunde der Weltordnung die Rede ist. Es leuchtet nun ein, dass Kant, wenn er gemeint hätte, das Ding an sich sei Grund, gerade im Gegensatz zur Ursache, sich gewiss gehütet hätte das Wort Ursache vom Ding an sich zu gebrauchen. Das von Riehl angeführte Citat sagt nichts, weil Kant so oft z. B. Ver. d. r. V. 320 f. vom „Grunde aller Dinge“ und dem „allem zu Grunde Liegenden“ spricht, ohne dass hierin irgend ein tieferer Sinn zu suchen wäre; ausserdem wird in der transscendentalen Theologie, auf die sich Riehls Citat bezieht, mehrmals das Wort Ursache angewandt. Liest man Riehl, so erhält man den Eindruck, Kant habe das Ding an sich als Grund und als weiter nichts bezeichnet. Diese Art des Citierens führt zu Missverständnissen:

---

denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so fern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben), zu verbinden; welche Befugnis mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte [Die fettgedruckten 4 Worte sind von mir hervorgehoben].

Daraus macht Riehl durch Verkürzung Folgendes (a. a. O. 432): „Wenn Etwas (zur bestimmten Erkenntnis) noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung der Kategorien und namentlich der der Kausalität auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, . . . indessen doch immer die objektive Realität des Begriffs [von Riehl hervorgehoben] bleibt und dieser auch von Noumenen gebraucht werden kann . . . Die reinen Begriffe können auf Dinge, als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden.“ (Vgl. hier S. 211 Linie 5 v. o.)

[1]) Hervorgehoben von Riehl l. c. S. 434.

Kant thut jenes gerade nicht, und Riehl hätte lieber in einer Note darauf aufmerksam machen sollen, dass Kant an den entscheidenden Stellen, in den Abschnitten, wo das Ding an sich näher entwickelt wird, nicht aber an minder wesentlichen, wo das Ding an sich mit der Theologie in Beziehung gebracht wird, ausdrücklich und bestimmt das Wort Ursache gebraucht,[1]) und dies ist denn auch Kants Meinung trotz aller apologetischen Auslegung. Es ist richtig, dass Kant stets mit dem Gegensatze operiert: das Ding an sich lässt sich nicht erkennen, das Ding an sich muss aber gedacht werden. Im letzteren Satze liegt anders nichts, als: es ist notwendig, dass „Erscheinung etwas haben muss, was da erscheint", und dies ist vernunftgemäss als ein Reales zu denken, sonst sagt der Satz überhaupt gar nichts aus; und dass dies Kants Meinung war, zeigen denn auch die Stellen, wo er noch deutlicher mit dem ersteren Satze bricht.

Eigentlich war es Kants Meinung, eine absolute Grenze aufzustellen, jenseits deren er für die absolute moralische Gewissheit und den freien Willen Raum erhalten könnte, ohne dass die theoretische Vernunft im stande wäre, kritisierend einzugreifen. Dergleichen absolute Grenzen lassen sich in der Wissenschaft nicht aufstellen,[2]) die theoretische Vernunft hat im Laufe der Zeit recht kritische Eingriffe in Kants ethisches System gemacht, und nicht einmal Kant selbst hat es vermocht, an seinem absoluten Dualismus und an seinem Programm, nach welchem die theoretische Vernunft nur die intelligible Welt zum späteren Tummelplatz der praktischen Vernunft aufräumen sollte, beharrlich festzuhalten. Immer wieder hat Kant eben in der theoretischen Philosophie die Grenze überschritten; wir haben es hier versucht, die mehr wesentlichen Überschreitungen hervorzuheben, ausser diesen giebt es aber nicht wenige in dem letzten Teile der Kritik der reinen Vernunft (in den Antinomien und der Ideenlehre), deren nähere Erörterung

---

[1]) Ich verweise hier auf die Kr. d. r. V. S. 258 (Amphibolie der Reflexionsbegriffe), 315 (4. Paralogismus), 328, 330 (Summe der reinen Seelenlehre). Wie kann Riehl diese Citate mit seiner kategorischen Äusserung (S. 434) vereinen?

[2]) Deshalb entwickelt Spencer in den „First principles" das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft denn auch durchaus falsch. Ich glaube, wir haben hier eine der Stellen in der Geschichte der Philosophie, wo Kants Fehler im Begriffe des Dinges an sich auf bedauerliche Weise wieder zum Vorschein kommt.

nach den Hervorhebungen gewiss als überflüssig und gar zu weitläufig betrachtet werden dürfte.

In aller Kürze sei nur folgendes angedeutet. In den beiden ersten Antinomien treffen wir auf eigentliche Weise das Ding an sich an. Wenn Kant behauptet, sowohl die Thesen als die Antithesen seien falsch, so beruht dies auf dem Gedankengang: wir kennen nur Erscheinungen, diese sind als Welt betrachtet an Raum und Zeit unendlich, als Materie absolut teilbar, das sagen die Antithesen; dies lässt sich aber nicht mit Recht sagen, denn wir kennen nicht die Dinge an sich, sondern nur die Materie und die Welt als Erscheinung. Deshalb muss sowohl die Thesis als die Antithesis wegfallen. Das transscendentale Ding an sich sagt hier: weil unsere Erkenntnis den Antithesen recht geben muss, ist es darum doch nicht gewiss, dass es sich wirklich so verhält; es ist sehr wohl möglich, dass es ausserhalb des Bereiches der Erkenntnis eine Grenze der Welt und der Teilbarkeit giebt. — Dies ist richtig und giebt einen klaren Ausdruck des Dinges an sich. Hierum handelt sich die Frage aber gar nicht. Es gilt, einen Widerspruch in der Erkenntnis nachzuweisen, es gilt, zu zeigen, dass die Thesen mehr Recht und Wert haben denn als blosses, abstraktes und interesseloses Gedankenexperiment. Es ist ebenso möglich, dass es ausserhalb der Welt der Erscheinungen eine Grenze der Zeit und des Raumes und der Teilbarkeit giebt, als es möglich ist, dass im Ding an sich $1 + 2 = 4$ sind, eben weil das Ding an sich das „Objekt“ für eine ganz andere Erkenntnis als die unsrige ist; dies lässt sich weder bestreiten noch bestätigen; deshalb entsteht aber doch keine Antinomie; gerade weil wir von keiner anderen Erkenntnis als der uns nun einmal bekannten reden können, müssen wir behaupten, dass die Antithesen allein im Rechte sind. Der Fehler steckt darin, dass Kant überhaupt von einer Antinomie gesprochen hat, denn eine solche existiert einfach nicht; wenn Kant so grosse Schwierigkeiten in dem illusorischen Problem erblickte und dasselbe so sonderbar und verwickelt aufstellte, so zeigt dies thatsächlich an, dass er die im Begriffe des transscendentalen Dinges an sich liegende Grenze überschritten hat. Die Thesen geben nämlich die Idee einer absoluten Totalität, diese wird aber nicht in der Welt der Erscheinungen angetroffen, weil unsere Auffassung nur relativ ist, vernunftgemäss auch nicht innerhalb des Dinges an sich, weil dieser Begriff selbst problematisch ist, da wir, d. h.

unsere Erkenntnis, ein solches überhaupt nicht antreffen; wir können ebensowenig etwas ausserhalb unserer eigenen Erkenntnis erkennen, als wir über unseren eigenen Schatten hinwegspringen können.

Dies erleidet in den Antinomien aber eine gänzliche Verschiebung, und das Ding an sich wird mithin eigentlich ein ganz neuer Begriff, der sowohl von dem transscendentalen als dem empirischen und dem ethischen (homo noumenon) verschieden ist. Um diese Verschiebung zu verstehen, muss man meiner Ansicht nach folgendermassen zu Werke gehen: Das empirische Ding an sich, das die Ursache des Materiellen (oder, wo es konsequent und richtig genommen wurde, die Materie selbst) war, erlangte Kant durch seine Grundverwechselung mittels eines Schlusses aus Ph-O auf das transscendentale O. Dieses transscendentale Objekt war das empirische + dem transscendentalen Ding an sich. Kant macht nun, da auch Ph-S etwas haben muss, „was da erscheint", den Schluss aus Ph-S auf S, das auf dieselbe Weise entsteht durch Verwechselung des transscendentalen Dinges an sich als das ausserhalb der Grenze der Erkenntnis „Seiende" mit dem empirischen, welches hier zum wirkenden Ich wird. In der Synthese erblickte Kant das Merkmal des Bewusstseins, und somit wird diese Synthese transscendent, was wieder heisst, dass der Begriff des Dinges an sich auch das der Form zu Grunde Liegende wird. Hierdurch entsteht eine vollständige Verwechselung, nun rührt auch die Form des Raumes vom Ding an sich her. Kant legt dem Raume eine gewisse Objektivität in der Welt der Erscheinungen bei, nämlich im Gegensatz zu inneren Zuständen wie Traum und Sinnesbetrug, was sich mit dem transscendentalen Idealismus sehr wohl vereinen lässt.[1])

Sowohl wo Kant das Ding an sich für das dem Psychischen und dem Materiellen zu Grunde Liegende hält, als wo er meint, sowohl der Stoff als die Form der Erkenntnis rühre vom Ding an sich her, überschreitet er die Grenzen der Erkenntnis. Es ist wichtig, diese beiden Gesichtspunkte auseinander zu halten. Die Formen der Erkenntnis erreichen wir durch die Untersuchung des Apriorischen unserer Erkenntnis, der notwendigen Voraussetzungen der Erkenntnis. Was nicht hierunter gehört, ist der Stoff der Erkenntnis. Der Gesichtspunkt, aus welchem dieses Problem be-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 55–56; 73–74; 318 u. m.

handelt wird, mag der streng erkenntnistheoretische heissen. Es leuchtet ein, dass dieses Problem mit dem Problem von Seele und Körper nichts zu schaffen hat. Dennoch scheint es, als hätte Kant die Gesichtspunkte nicht gänzlich gesondert gehalten, wenngleich er nie den Stoff der Erkenntnis mit dem Stoff als dem Materiellen verwechselt hat (vgl. hier S. 209). Dass er bei der Behandlung der beiden Probleme den Begriff des Dinges an sich anwendet, ist schon sehr bedenklich; noch schwieriger wird sein Stand in der Ästhetik. Kant hat Zeit und Raum gar zu sehr parallelisiert, hiervon abgesehen scheint es mir jedoch berechtigt, Zeit und Raum als Formen, als apriorische Elemente unserer Erkenntnis zu betrachten. Der streng erkenntnistheoretische Gesichtspunkt kann natürlich aber nicht zu näheren Bestimmungen der Zeit und des Raumes als solche führen. Dennoch hat Kant durch seinen transscendentalen Idealismus und durch die Konsequenzen, die er aus diesem zieht, z. B. gegen die Theologie, den Raum zu einem bloss Subjektiven gemacht. Soweit ich zu sehen vermag, ist der Gesichtspunkt somit verlassen, der Raum wird nicht konsequent als etwas Apriorisches aufgefasst, sondern zugleich, mit Unrecht, als etwas, das allein im Subjekt und nicht in der Aussenwelt liegt. Ich glaube, dass das Ding an sich auch zu dieser Verwechselung der Gesichtspunkte beigetragen hat, die sehr unglücklich ist, ganz abgesehen davon, dass die Theorie von der Subjektivität des Raumes und der Zeit an und für sich wohl kaum haltbar ist.[1])

Jetzt aber erhält der Raum eine höhere Objektivität im Begriffe des Dinges an sich, wo Stoff und Form ineinanderfliessen.[2]) Hierdurch wirkt Kants Formbegriff auf den Stoffbegriff zurück, die Aussenwelt erhält als Ding an sich eine Synthese, der des Subjektes entsprechend. Diese Synthese ist in den Ideen ausgedrückt und in den Thesen der beiden ersten Antinomien dargestellt.

Die Ideen sind kristallisierte Ausdrücke eines stetigen, wogenden Bedürfnisses, zu gewissen Zeiten eine absolute Einheit oder Totalität zu erreichen, in wissenschaftlicher Be-

---

[1]) Mit Bezug auf letzteren Punkt verweise ich auf Kromans Kritik in „Unsere Naturerkenntnis". Kap. 20.

[2]) Kr. d. r. V. S. 305; 320—321; 444—445. Höffding hat dies klar entwickelt. („Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants". Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. VII. S, 399—402.)

ziehung sind diese Ideen aber nicht haltbar. Die Metaphysik bricht hier aber wieder bei Kant hervor. Erhebt man Einwürfe gegen die Ideen und die Thesen, so verweist Kant auf das transscendentale Ding an sich und behauptet, man habe kein Recht, sich mit einer Kritik einzufinden, weil man hiermit die Grenze der Erkenntnis überschreite; anderseits überschreitet Kant selbst aber die Grenze der Erkenntnis und bewirkt einen Bruch des Dinges an sich, wenn er die Thesen als Glieder einer wirklichen Antinomie aufstellt und die Ideen in das Ding an sich hineinlegt.[1]) Der Begriff des Dinges an sich wird hierdurch ein ganz anderer. Es entsteht wieder der leere Substanzbegriff der alten Metaphysik, jedoch mit einem dem Ding an sich als S entnommenen Plus, als die grosse, umfassende, abschliessende Weltsubstanz (S-O), die in der Ethik als die moralische Weltordnung sogar noch das moralische Plus erhält, ebenso wie das Ding an sich als S in der Ethik sein Plus hat als der freie, soziale Vernunft-Wille.

In der dritten Antinomie entwickelt Kant das ethische Ding an sich. Obschon Kants definitive Ethik, wie verschiedene zerstreute Äusserungen zeigen, 1781 noch nicht völlig fertig war, finden wir hier doch genau dieselbe Entwickelung des homo noumenon, die Kant später in seinen ethischen Schriften näher ausführt. In der 3. Antinomie könne sowohl die Thesis als die Antithesis richtig sein, meint Kant, wenn man erstere für das Ding an sich, letztere für die Erscheinungen gelten lasse. Hierdurch ist der Unterschied zwischen dem Menschen als Ding an sich und dem Menschen als Erscheinung statuiert, und es wird nun die Frage, wie Kant zu diesem ethischen Ding an sich gelangt.

Durch alle merkwürdigen ethischen Entwickelungsstadien Kants ziehen sich als rote Fäden vier eng zusammenhängende Hauptbestrebungen. Kant will die Ethik ganz allgemeingültig machen, er will jeden Anlauf zum Egoismus ausschliessen, und will die absolute ethische Verantwortlichkeit und die Selbstüber-

[1]) „So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch dass gezeigt wird: sie sei bloss dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat". S. 411, vgl. 501—502.

einstimmung des Individuums als das Fundamentale behauptet wissen. Das Erste bewegt Kant, sich in der Ethik von der Psychologie zu entfernen und das grösste Gewicht auf die Metaphysik zu legen, das Zweite dazu, den ethischen Inhalt (das objektive Prinzip) zu eliminieren und die Ethik intuitiv zu machen; die beiden letzten Punkte werden auf sonderbare Weise miteinander vereint, und namentlich für diese erhält das Ding an sich Bedeutung.

Schon in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) treffen wir den Gedankengang an, der später mit so grosser Schärfe als metaphysischer Dualismus hervortrat. Kant steht hier auf dem emotionellen Standpunkte der englischen Ethik, kämpft aber für die grosse Bedeutung der strengen Grundsätze der Vernunft auf eine Art, die gegen den anderen Faktor, das Gefühl, fast polemisch wird. Der Dualismus zwischen „Vernunft" und „Gefühl", zwischen den strengen Grundsätzen und dem unmittelbaren Wohlwollen, ist ein Gegensatz, mit welchem Kant fortwährend operiert, und seit frühester Zeit betrachtet er, selbst wo er das Emotionelle zum Fundamentalen der Ethik macht, misstrauisch das Gefühl, das er für das Irrationale, Unklare, Momentane und Kurzsichtige der Ethik ansieht. Dieses repräsentiert ihm eine Art Augenblicksstandpunkt, und Kant erblickte klar, dass die Einheit und Selbstübereinstimmung der Persönlichkeit eine entscheidende Bedingung jeglicher Ethik ist.[1]) Kants Verteidigung der Vernunft und seine Auffassung des Gefühls gehören zu den Punkten, welche die Kontinuität der Kantischen Ethik von deren erstem Stadium an bis zum definitiven System am besten darlegen.

In einem kleinen ethischen Fragment,[2]) dessen Abfassung gewiss in die Zeit zwischen der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft zu verlegen ist,[3]) haben wir ein ganz eigentüm-

[1]) Werke (Hartenstein, 2. Aufl.). II. S. 234—240.

[2]) Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlass. 6. (I. 9—16).

[3]) Vgl. Höffding: Die Kontinuität des philosophischen Entwickelungsganges Kants. (Arch. f. Gesch. d. Philos. VII S. 461 in der Note.) Derselbe: Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik („Kantstudien" II. Band. S. 11 f.) Foerster: Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik. (1894). S. 39—74. Eine nähere Bestimmung der Entstehungszeit als zwischen 1772 und 1781 wage ich nicht zu geben. So klar Foersters Nachweis ist, dass das Fragment nicht während der Periode der definitiven Ethik geschrieben sein kann, vielleicht nicht einmal nach

liches Übergangsglied zwischen den Schriften aus den sechziger Jahren und Kants definitivem System. Die strengen Vernunftgrundsätze der „Beobachtungen" sind hier zu einer Vernunfteinheit verdichtet worden. Wie die Synthese die Voraussetzung der Erkenntnis und des Bewusstseins ist, so ist die ethische Synthese, die Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst, die ethische Kontinuität des Lebens, eine apriorische Voraussetzung der Ethik. Es ist klar, dass wir hier nur ein formelles Kriterium der Ethik haben; was die neuere Psychologie die „reale Einheit des Bewusstseins" nennt, wird als ethisches Prinzip aufgestellt, jedoch nicht ethisch bestimmt.[1]) Dies steht im Zusammenhang mit dem Intuitionismus in Kants Ethik, mit seinem scharfen Dualismus zwischen dem Begriffe des Egoismus und dem absolut Intuitiv-Altruistischen, und dieser Formalismus bedingt wieder die metaphysische Bestimmung in Kants definitivem System, den Übergang aus der psychologischen in die intelligible Freiheit. Diese ethische Synthese, die reine Spontaneität, wird hier aus der Vernunfteinheit zum Vernunftwillen in Kants definitiver Ethik. Klarer ausgedrückt: wie die „formale Einheit" oder Synthese des Bewusstseins durch den Schluss aus Ph-S auf S zum Ding an sich, transscendent statt transscendental gemacht wird, so wird in der Ethik auf dieselbe Weise die „reale Einheit" in das Ding an sich hineingezogen, wodurch das intelligible Ich entsteht und die intelligible Freiheit die psychologische ablöst. Die Synthese und ihre ethische Analogieform verändern völlig ihren Charakter, nachdem sie sich oben in der 4. Dimension des Dinges an sich aufgehalten haben.

Hierzu kommt in der definitiven Ethik noch eine reale Bestimmung. Unter erneuter Einwirkung von Seiten Rousseaus und in enger Verbindung mit Kants Bemühungen, jeglichen Egoismus auszuschliessen, wird das intelligible Ich sozial bestimmt. Der allgemeine Wille wirkt im Willen des Einzelnen, der Einzelne wird ein Teil einer grossen moralischen Weltordnung, deren prästabilierte

---

der Kr. d. r. Vern., so schwach ist sein Beweis, dass es nicht viel später als 1773 verfasst sei. Es kommt indes ja wesentlich darauf an, das Fragment geschichtlich in seiner Beziehung zu den Schriften aus den sechziger Jahren einerseits, der Kritik der reinen Vernunft und der definitiven Ethik anderseits zu bestimmen. Es wäre meiner Meinung nach unvorsichtig, nach dem vorliegenden Material eine nähere Bestimmung zu versuchen.

[1]) Vgl. meine Abhandlung im Archiv f. Geschichte d. Philosophie XVI. Band 2. Heft.

Harmonie im Ding an sich liegt. Das intelligible und das sozialbestimmte Ich verschmelzen innig miteinander, und dies ist das ethische Ding an sich als homo noumenon, während das formelle Kriterium des Reickeschen Fragments ganz natürlich zurücktritt, wo das Psychologische in der Ethik vom Metaphysischen abgelöst wird. Im intelligibeln Ich, im Ding an sich liegt das absolute Gute.[1]) Der hier entwickelte Prozess findet seine Stütze an dem ganzen unklaren und komplizierten Prozesse, der zu Kants endlichem Freiheitsbegriffe führt.

Kants Freiheitsbegriff in seiner früheren Ethik ist nicht klar; teils hat er diese Unklarheit von Leibniz geerbt,[2]) teils war die Aufstellung des Problems durch die Bestimmung des Dinges an sich als Monaden etwas erschwert. Charakteristisch sind hier die Pölitzschen Vorlesungen, deren Abschnitt über die Psychologie gewiss aus der Periode zwischen der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft herrührt.[3]) Die psychologische und die intelligible Freiheit werden hier nicht ganz getrennt gehalten, weil der Begriff des Dinges an sich sicherlich noch nicht zu solcher Klarheit gelangt war wie das transscendentale Ding an sich in der Kritik der reinen Vernunft, weil die Begriffe „äussere", „erste", „fremde" und „innere" Ursache mehr im Monadenbegriffe verfliessen, und endlich weil anzunehmen ist, dass die psychologische Freiheit aus

[1]) Auch das radikale Böse, das man sonst im Stoffe zu suchen geneigt sein könnte, in natürlicher Konsequenz des ganzen platonischen Dualismus zwischen homo noumenon und homo phaenomenon (Werke II. S. 113 —154). Weil das Ding an sich schliesslich alles verschlingt, und weil Kant durchaus nicht mit dem Stoffe zu operieren vermag — was auch in der theoretischen Philosophie höchlich zur Verwechselung beiträgt —, und endlich weil er mit richtigem psychologischem Blicke hervorhob, der Grundcharakter sei das einzig Entscheidende, wird das radikale Böse in die Form, in den homo noumenon, in die Synthese hineingelegt, nämlich wo das Gegenteil des ethischen Gesetzes zum höchsten Gesetze gemacht wird. Der erste psychologische Anfang dieser Auffassung findet sich bereits in den „Beobachtungen" (Werke II. S. 249). Es ist ein ähnlicher Gedanke wie derjenige, welchen Bacon durch seinen „guten Läufer" entwickelt hat (Novum Organum. Opera. 1649. S. 289). J. G. Fichte, bei dem die Bestimmung des Begriffes „Spontaneität" eine andere Richtung einschlägt, setzt gewissermassen den Grundgedanken des Reickeschen Fragments fort („Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Werke V. S 89 und in den späteren ethischen Schriften).

[2]) Oevres ed. Jacques. II. S. 96 u. f. Vgl. Schopenhauer: „Die beiden Grundprobleme der Ethik." S. 59.

[3]) Vorlesungen ed. Pölitz. S. 206—209.

Kants früheren Schriften vielleicht gerade um diese Zeit ihre klarste Entwickelung erreichte, durch ihre Verbindung mit dem Synthesenbegriffe nämlich, aus welcher der Übergang zum Transscendenten allerdings nur einen einzigen Schritt erforderte. Es stellt sich dar, dass in Kants früheren ethischen Schriften nur von der psychologischen Freiheit die Rede ist, und dennoch ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dass Kant niemals Determinist war, nur gelang es ihm nicht, das Problem klar zum Vorschein zu bringen, weshalb er bei der psychologischen Freiheit stehen blieb; fortwährend stossen uns Äusserungen auf, die eine andere Freiheit andeuten, je schärfer Kant das Problem durchdachte, um so mehr leuchtete es ihm ein, dass er sich nicht mit der psychologischen Freiheit begnügen konnte. Es ist meiner Ansicht nach unzweifelhaft, dass es bedeutenden Einfluss auf das Ding an sich gehabt hat, dass Kant, nachdem er sich das Freiheitsproblem klar gestellt hatte, aus ethischen Gründen die intelligible Freiheit verfechten wollte. Ohne die Grundverwechselung wäre sein Freiheitsbegriff nicht möglich, und indem schliesslich Stoff und Form ineinander fliessen, waren — ausser dem in Kants latenter Monadenmetaphysik liegenden Motive — gewiss auch ethische Motive von durchaus entscheidender Bedeutung. Die Entwickelung des Freiheitsbegriffes geht Hand in Hand mit der Entwickelung aus dem Emotionalismus in den Intellektualismus.

Die dritte Antinomie glaubt Kant dadurch gelöst zu haben, dass die Thesis für das Ding an sich, die Antithesis für die Erscheinungen gelten sollte, dies ist aber eine falsche Lösung, denn das Problem bezieht sich nur auf Erscheinungen. Hier finden wir deutlich die Verwechselung zwischen dem transscendentalen und dem empirischen Ding an sich (hier als die analoge Form Ph-S, die Kant fälschlich zur Synthese reduziert) als homo noumenon. Wenn Kant sagt, der intelligible Charakter wirke auf die Aussenwelt, so haben wir offenbar das empirische Ding an sich vor uns, allerdings als das letzte dem Subjekte zu Grunde Liegende und in ethischer Form. Dies ist damit gegeben, dass dasselbe nicht problematisch, sondern existierend ist, und dass es in einer Kausalitätsreihe liegt, wenn auch als Anfangspunkt, als absolut erstes Glied. Wenn Kant anderseits aber behauptet, der intelligible Charakter stehe ausserhalb der Kausalitätsreihe, so zwar, dass derselbe aus sich allein Reihen erzeugen könne, und wenn er die Kritik durch die Behauptung entwaffnet, als Ding an sich sei der

intelligible Charakter über Anschauungsformen und Kategorien erhaben, und der Begriff der Freiheit enthalte deswegen keinen Widerspruch für den Verstand, da wir uns hier ausserhalb der Grenze der Erkenntnis befänden, so haben wir mithin das transscendentale Ding an sich.

Es ist erstens klar, dass wir auf dem geistigen Gebiete nicht auf dieselbe Weise vom Ding an sich reden können wie auf dem materiellen. Weil die Synthese eine Grundform des Bewusstseins ist, ohne die der Begriff des Bewusstseins nicht denkbar wäre, hat darum die Annahme doch keine Wahrscheinlichkeit für sich, sie sei das Letzte und das Begründende des Psychischen auf dieselbe Weise, wie sich z. B. der Begriff der Energie als das Letzte und Begründende des Materiellen denken lässt. Dies ist ein falscher Analogieschluss, eine Verwechselung des logisch-apriorischen und des psychologischen Gesichtspunktes; auf dem psychischen Gebiete sind ganz andere Prinzipien und Methoden gültig. Und endlich ist es klar, dass das transscendentale Ding an sich in der Ethik nicht deutlich hervortreten kann, denn es lässt sich überhaupt durchaus nicht auf irgendwelche Weise mit der Ethik in Verbindung setzen. Schon dadurch, dass Kant diesen Begriff wider die Kritik gebrauchen will, hat er denselben zersplittert; dies beruht zum Teil aber wieder auf der erkenntnistheoretischen oder vielmehr metaphysischen Basis, auf welcher Kant seine Ethik errichtet hatte, um zu retten, was er unter der „Allgemeingültigkeit" verstand. Um es kurz zu sagen: wir finden, wo Kant selbst in der Ethik die Freiheit anwenden will, wo der Mensch ethisch handeln soll, eine dem empirischen Ding an sich analoge Form unter dem Namen des Dinges an sich (homo noumenon). Wo Kant aber gegen die sehr berechtigte und naheliegende Kritik die Freiheit behaupten will, zieht er eine dem transscendentalen Ding an sich analoge Form hervor, d. h. er behauptet, die Freiheit lasse sich nicht mit Berechtigung kritisieren, da sie ausserhalb des Gebietes der Kritik und der Erkenntnis liege. Kant meint, das Ding an sich sei aufgeräumter Boden, wegen seiner eigenen Verwechselung ist dies aber falsch. Eine Kritik der metaphysischen Grundlage der Kantischen Ethik erschien schon ziemlich früh und hat jetzt so häufig stattgefunden, dass man diese grosse Diskussion wohl als abgeschlossen betrachten darf; hier wollten wir von unserem ganz bestimmten Gesichtspunkt aus nur darauf aufmerksam machen, wie der Fehler sich in

die Ethik verzweigt, und welche Fehlschlüsse den Fehler in die Ethik hineinbrachten, oder vielmehr vielleicht, wie Kants ethische Ansichten zur grossen Grundverwechselung im theoretischen System beitrugen.

Ich glaube nicht, dass man ohne diese Grundverwechselung im stande ist, Kants sonderbare Lösungen des Problems von dem Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt, mehrere unter der Einwirkung dieser Lösungen stehende Punkte des Systems und die Entwickelung der Kantischen Ethik seit 1770 zu verstehen. Kants unklarer Gedankengang in diesem Problem drängte sich an vielen Orten störend in Kants grösstes und genialstes Werk auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie: in die Entwickelung des Apriorismus. Das Ding an sich sammelt alle metaphysischen Anläufe bei Kant und erzeugt trotz alles Kritizismus eine Metaphysik, die zuguterletzt nicht viel besser wurde als die alte, von Kant zersetzte. Stoff und Form, Synthese und Materie, Monade und Substanz, Freiheit und Kausalität, Vernunft, Gewissen und Wille, das absolute Gute und das radikale Böse, alles Erkennbare und sogar die Negation der Erkenntnis, alles fliesst schliesslich im Begriffe des Dinges an sich ineinander, der die Grenze aller Dinge sein sollte, der in der That aber alles verschlingt, um darauf in seiner 4. Dimension die Begriffe umzukehren und die leeren Worte ihren Spuk treiben zu lassen. In der Wissenschaft ist das leere Wort das Gefährlichste, denn es ist zähe wegen seiner eigenen Leere; es ist das Gespenst des Begriffes, und so schwer es sein soll, Gespenster ums Leben zu bringen, ebenso schwer ist es, das leere Wort zu töten. Das Wort „Ding an sich“ hat in der Wissenschaft sehr grossen Schaden angerichtet, gerade weil es ein unklares Wort ist, dem nicht beizukommen war; durch dieses hat die Philosophie der Theologie wider sich selbst Waffen in die Hand gegeben, die ohne Kants Verwechselung sich gegen die Theologie gerichtet haben würden, durch dieses wurde die Philosophie selbst auf die sonderbarsten Spekulationen geführt, die ihr nicht zum Vorteil gereicht haben. Es war hier unsere Aufgabe, die Kritik des 18. Jahrhunderts wieder gegen die Apologetik des 19. Jahrhunderts hervorzuziehen und durch eine geschichtliche und kritische Erörterung ein wenig zur Zerstreuung der Nebel beizutragen, die sich um den Begriff des Dinges an sich gelagert hatten.

Note zu S. 209.

Vaihingers Gedankengang ist in Kürze der, dass Kant durch die Annahme einer Aussenwelt oder Materie an anderen Punkten mit sich selbst in Widerspruch gerate. Er stützt sich hierbei auf Kants Widerlegung des Idealismus,[1]) zeigt indes, dass der Widerspruch auch in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft vorkomme, und dass Kants Stellung zum Idealismus eine Verschiebung erleide, indem dieser in den Prolegomena (1783) und in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft das Ding an sich (O) mit in den Kampf gegen den Idealismus heranziehe, in welchem früher nur von Materie (Ph-O) die Rede gewesen sei. Ich glaube, dass Vaihinger hier Kant unrecht thut; es giebt Widersprüche genug bei Kant, aber nicht so, wie Vaihinger sie sieht. Der Zusammenhang bei Kant (Kr. d. r. V. S. 311—321) ist folgender: Er lobt den skeptischen Idealismus, weil dieser langsam und vorsichtig zu Werke gehe und somit auch entschieden davor warne, äussere Gegenstände im Raume mit dem Ding an sich zu verwechseln. Das Berechtigte des Idealismus liege zu allen Zeiten darin, dass er einschärfe, alle Erkenntnis sei phänomenal, wenn man bei dieser Behauptung auch nicht stehen bleiben dürfe. Kant sondert auch zwischen Ph-O und Ph-S und tritt entschieden für die Berechtigung dieses Schrittes ein. Sowohl die Aussenwelt als unsere Vorstellungen sind aber Erscheinungen: „Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollten, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Also nötigt uns der skeptische Idealismus, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen zu ergreifen.“ (Kr. d. r. V. S. 319—320). Die kurze und klare Meinung ist hier also die: der skeptische Idealismus zwingt uns zu dem Eingeständnisse, zu dem wir auch auf anderen Wegen gelangen, dass unsere Erkenntnis phänomenal ist. Über diese Äusserung von Kant schreibt Vaihinger nun (Strassb. Abh. S. 121): „Das ist deutlich gesprochen, so deutlich

[1]) „Zu Kants Widerlegung des Idealismus“ in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie“ (Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstage), Freiburg u. Tübingen (Mohr) 1884.

wie möglich. Der skeptische Idealismus ist unberechtigt, weil seine Prämisse einer unseren äusseren Wahrnehmungen noch (eventuell) entsprechenden Aussenwelt falsch ist: man braucht also nicht auf eine solche zu schliessen. Die ganze Aussenwelt geht in unseren Vorstellungen auf. Unsere äusseren Vorstellungen sind die Aussenwelt, die Aussenwelt ist unsere Vorstellung." Das Citat aus Kant scheint doch nicht „deutlich genug" gewesen zu sein, denn indem Vaihinger also auf Kants vorhergehende Äusserungen (Kr. d. r. V. S. 312) über Schlüsse auf die Aussenwelt verweist, welche Schlüsse Kant ausdrücklich als Schlüsse widerlegt, indem er die unmittelbare Gewissheit von der Realität der Aussenwelt behauptet (wobei er allerdings den psychologischen mit dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt, das berechtigte „Gefühl der Urfrische" als psychologische Urthatsache mit der erkenntnistheoretischen Berechtigung dieser Annahme verwechselt), bekommt er aus Kants Worten den ganz entgegengesetzten Sinn heraus. Nach Vaihinger sollte nämlich bei Kant der skeptische Idealismus durch den dogmatischen widerlegt worden sein. „Er hat ja den skeptischen Idealismus, welcher behauptet, man müsse das Dasein der Materie erst beweisen, damit widerlegt, dass er dieses Dasein als ein Vorurteil aufdeckt." Das höchst Sonderbare ist aber, dass Kant selbst dieses „Vorurteil" hegt, und zwar nicht nur stillschweigend, denn der ganze Abschnitt bezweckt den Nachweis, dass der skeptische Idealismus unhaltbar sei, weil wir die unmittelbare Gewissheit einer phänomenalen Aussenwelt hätten. Aus guten Gründen wendet Kant nicht den dogmatischen Idealismus wider den skeptischen an, er verficht hier den empirischen Realismus, und es ist klar, dass ihm die Widerlegung des skeptischen Idealismus die Hauptsache sein musste, denn die Widerlegung desselben führte der Natur der Sache gemäss auch die Widerlegung seiner outrierten Form, des dogmatischen Idealismus, herbei, wogegen eine Widerlegung des dogmatischen Idealismus keineswegs die Widerlegung des skeptischen zu bedingen brauchte. Der ganze Abschnitt bei Kant bezweckt, die Realität der Aussenwelt als unmittelbar sicher darzulegen, im Gegensatz zum skeptischen Idealismus, der dieselbe bezweifelt, und zum dogmatischen, der sie leugnet — das kann keine Auslegung wegbringen. Dies steht in direktem Widerspruch mit Vaihingers Auffassung, und es stellt sich ihm denn auch eine Schwierigkeit ein. Er greift nun zu dem Mittel, dass er Kants Worte, wo dieser sich am deutlichsten und direkt über das Problem

von der Realität der Aussenwelt äussert — zwar aber in absoluter und enger Übereinstimmung mit dem ganzen Abschnitte — aus dem Zusammenhang herausgerissen in einem besonderen Kapitel mit der Überschrift: „Eine sonderbare Stelle in der Widerlegung des problematischen Idealismus“ bespricht (Strassb. Abh. S. 121 u. f.). Kants eigenen Worten zuwider sagt Vaihinger: „Dinge an sich nimmt Kant an, welche Berkeley nicht statuierte; aber das Dasein der Materie leugnet er, das Berkeley auch geleugnet hatte.“ Das thut Kant aber gerade nicht, die Widersprüche bei ihm stammen vor allen Dingen daher, dass er das empirische und das transscendentale Ding an sich mit einander verwechselte, keines derselben hat er aber jemals geleugnet. Es ist ja eben ein Vorzug bei Kant, dass er einsah, der empirische Realismus müsse hinzukommen, sogar zum transscendentalen Idealismus. Allerdings muss Vaihinger von seiner Auslegung aus sagen, Kants Gedankengang werde „undeutlich, unklar und geradezu rätselhaft“, und das Kapitel damit schliessen, dass er zum dritten Mal ausruft: „Wie ist diese seltsame Desavouierung möglich?“

Die Antwort liegt nahe zur Hand: Kant hat sich hier durchaus nicht selbst desavouiert; es entsteht uns dann aber die Frage, wie Vaihinger dazu gekommen ist, diesen Widerspruch aufzustellen, und durch seine Auslegung das Gegenteil von dem herauszubekommen, was meiner Ansicht nach in Kants Worten enthalten ist. Vaihingers Kritik beruht in der That darauf, dass er Kant missverstanden hat. Wenn Kant sagt, die Aussenwelt sei phänomenal, so meint er hiermit, dass sie stets unter bestimmten Formen aufgefasst werde, welche subjektiv seien, oder klarer ausgedrückt, es liege in der eigenen Natur der Erkenntnis, dass ein Objekt, welches nicht das Objekt eines Subjekts sei, kein Objekt sei. In diesem Sinne lässt sich selbstverständlich — und mit vollem Rechte — sagen, alles sei subjektiv. Hier begeht Vaihinger nun aber den Fehler, dies damit zu identifizieren, dass alles nur subjektiv sei (mit dem Vorbehalt, dass das Ding an sich (O) zurückbleibe). Demnach muss man — trotz der subtilen geschichtlichen Erklärung, die Vaihinger mittels des unbewusst schaffenden transscendentalen Ich giebt — zu der Auffassung kommen, dass Kant selbst (wo er konsequent ist) der Anschauung gehuldigt habe, gegen die er entschieden polemisiert, und die er selbst dadurch ausdrückt, dass alles nur Schein, Einbildung und

Traum sei. Es ist aber ein grosser Unterschied dazwischen, ob alles subjektiv (d. h. als Erscheinung) aufzufassen ist, oder ob alles nur subjektiv ist, und man möge den Idealismus die richtige Konsequenz von Kant werden lassen oder nicht, oder man möge eine weniger wesentliche Schwenkung in Kants Auffassung aus der 1. zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft behaupten wollen oder auch nicht, so ist so viel doch durchaus gewiss, dass Kant ein Objektives in der Welt der Erscheinungen verficht.

Vaihinger führt zwei Stellen aus Kant an, die sich wie A zu Non-A verhalten sollten (Strassb. Abh. S. 131—132). Die eine lautet: „Nun sind alle äusseren Gegenstände (die Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind;“ die andere: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich.“ Diese beiden Stellen stehen durchaus nicht im Widerspruch mit einander. Im ersteren Satze sagt Kant, alle äusseren Gegenstände seien Erscheinungen, was gerade heissen will, dass sie von einem Subjekt aufgefasst werden, und folglich sind sie nichts anderes, als „eine Art meiner Vorstellungen“, denn was nicht Vorstellung ist, was ausserhalb der Welt der Erscheinungen liegt, ist gerade das transscendentale Ding an sich, das kein Objekt ist. Innerhalb der Welt der Erscheinungen sondert Kant nun, was er durch letzteren Satz ausdrückt, zwischen zwei Arten von Vorstellungen („Vorstellung“ hier im weiteren Sinne genommen, mit dem Begriffe des Phänomenon identifiziert, wie dies auch im ersten Satze der Fall ist). Wir haben erst das objektive „Ding“ (Ph-O) und darauf die blossen Vorstellungen (Vorstellungen in engerem Sinne, die subjektiven Zustände), und diese Sonderung betrachtet Kant als notwendig nach dem Zusammenhang, dem die Citate entnommen sind, und dem zufolge die Zeitbestimmung etwas Festes ausser uns in der Welt der Erscheinungen voraussetzt. Ganz davon abgesehen, ob letzteres richtig ist, leuchtet es also doch ein, dass wir hier keinen Widerspruch vor uns haben; alles ist Erscheinung, in der Welt der Erscheinungen müssen wir aber zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven unterscheiden. Ich bin nicht im stande, Schwierigkeiten an diesem Punkte zu erblicken, der mit allen fundamentalen Anschauungen Kants in enger Übereinstimmung steht. Die Grundverwechselung bei Kant ist in

Vaihingers Augen also die, dass er sowohl das transscendentale (O) als das empirische Ding an sich (Ph-O) habe und überdies behaupte, letzteres sei nur subjektiv (Ph-O=Ph-S). Ich glaube den tiefsten Grund, weshalb Vaihinger zu dieser Meinung kam, weshalb er das Verhältnis zwischen dem Begriffe „Erscheinung“ und dem Begriffe „nur subjektiv“ (Ph und Ph-S) nicht klargelegt hat, in seiner Auffassung des Kantischen Begriffes des Dinges an sich zu finden. Dies ausser Betracht gelassen muss man aber mit Bezug auf die von Vaihinger in seiner Abhandlung citierten Stellen (Strassb. Abh. S. 134—138) ganz entschieden behaupten, dass er dadurch, dass er fortwährend, häufig überdies ausser Zusammenhang, das Wort „Vorstellung“ einer sehr gesuchten Auslegung unterwirft, zu dem Resultat gelangt, die Materie oder die Aussenwelt sei gleich der „blossen Vorstellung“; dadurch dokumentiert er aber, dass er selbst „alles sei nur für ein Subjekt“ mit „alles sei nur Subjekt“ verwechselt. Es folgt von selbst, dass Vaihinger auch zu dem Resultat kommt, der „Widerspruch“ bei Kant finde sich ebenfalls in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Diese Verwechselung muss natürlich der Grundlage seiner weiteren Kritik von Kants Verhältnis zum Idealismus eine schiefe Stellung geben.

Besonders klar tritt dies hervor, wo Vaihinger eine Verschiedenheit der Argumentation gegen den Idealismus vor und nach der Göttinger Recension 1782 statuieren will. Vaihingers Auffassung ist folgende: In den Prolegomena (1783) bezieht Kant den „wirklichen Idealismus“ auf das Ding an sich, und während er 1781 den Idealismus als diejenige Richtung bezeichnete, welche die Materie leugne, polemisiert die 2. Auflage (1787) in der „Widerlegung des Idealismus“ scheinbar allerdings gegen den skeptischen, in Wirklichkeit aber gegen den dogmatischen Idealismus. So wie Vaihinger die Sache aufstellt und zu beweisen glaubt, ist dies nicht richtig (Strassb. Abh. S. 124—134). In den Prolegomena finden wir in der Anmerkung II (Reclam S. 67) genau denselben Gedankengang wie in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Der Idealismus ist hier diejenige Richtung, welche der Aussenwelt Realität abspricht. Durch die Göttinger Recension belehrt, setzt Kant in der Anmerkung III (Prolegomena S. 72) aber hinzu: „Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus),

denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloss die sinnliche Vorstellung der Sachen . . ." Das Ding an sich steht für Kant so fest und sicher da, dass er es nicht einmal der Mühe wert findet, gegen die Richtung zu polemisieren, der die Absurdität beifallen könnte, dasselbe zu leugnen. Er polemisiert einerseits gegen diejenigen, welche das Ding an sich, als Geist oder Materie, zu etwas Bekanntem machen wollen (Kr. d. r. V. S. 319—321), anderseits aber auch nur gegen diejenigen, welche das empirische Ding an sich leugnen. Mit vollem Rechte konzentriert Kant seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven in der Welt der Erscheinungen. In der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft („Widerlegung des Idealismus" S. 208 u. f.) ist denn auch nicht vom Ding an sich die Rede; Kant wiederholt das Argument aus der 1. Auflage und behauptet, wir müssten in der Welt der Erscheinungen ein Objektives annehmen. Hier stellt Vaihinger nun die irrige Ansicht auf: in der 1. Auflage ist dieses Objektive die Aussenwelt, die blosse Vorstellung ist, in der 2. Auflage aber eine von unseren Vorstellungen unabhängige Aussenwelt (Strassb. Abh. S. 129 u. f.); hierdurch widerlegt Kant in der 2. Auflage Berkeley — und sich selbst mit Bezug auf die 1. Auflage, obschon er anscheinend gegen den skeptischen Idealismus (Descartes) polemisiert. Dass Kant sich selbst widerlegen sollte, beruht nur auf der oben erwähnten Verwechselung; die Widerlegung des Idealismus ist genau dieselbe wie in der 1. Auflage. Dagegen ist es richtig, dass Kant Berkeley widerlegt, auch hier verhält die Sache sich aber ganz ebenso wie in der 1. Auflage. Auch in der 2. Auflage ist es der skeptische Idealismus, der die Realität der Aussenwelt (Ph-O) bezweifelt, der dogmatische, der dieselbe einfach leugnet. Hätte Kant den letzteren widerlegen wollen, so könnte der erstere offenbar sehr wohl sein volles Recht behalten, während die Widerlegung des ersteren eo ipso auch die Widerlegung des letzteren enthält. Deshalb widerlegt Kant insofern auch Berkeley, denn dieser ist für Kant derjenige Idealist, der Ph-O leugnet, worin Kant seinen Definitionen zufolge auch recht hat (gegen Vaihinger S. 128), da Berkeley Kants eigenen Distinktionen gemäss in seinem Gottesbegriffe wirklich etwas dem Kantischen Ding an sich Analoges hat. Dass die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf verworrene Weise das Ding an sich mit Kants Widerlegung des Idealismus in

Verbindung setzen sollte, möchte Vaihinger gewiss schwer zu beweisen fallen. Es ist als durchaus sicher zu betrachten, dass Kant überall, wo er es versucht, den Idealismus zu widerlegen — Versuche, denen er sehr grosses Gewicht beilegt — nur gegen diejenige Richtung polemisiert, welche die Realität der Aussenwelt leugnet (vgl. z. B. Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlass I. 1889. B VII (S. 101). C XIII (S. 168 u. f.). D VIII (S. 103 u. f.). D XI (S. 211 u. f.), die gewiss alle aus verschiedenen Zeitpunkten der 80er Jahre herrühren). Nur um einem Missverständnisse vorzubeugen, wird das Ding an sich ein einziges Mal in den Prolegomena genannt, aber nicht gegen den Idealismus angewandt; das Leugnen desselben kam Kant gar zu absurd vor.

Nach dem hier Entwickelten wird es von geringerem Interesse sein, zu erörtern, wie Kant nach Vaihingers Meinung geschichtlich zu seinem „Widerspruche" kam, und wie die Realität der Aussenwelt in Kants System nicht als eine Schwäche, als ein „realistischer Rückfall", sondern als eine notwendige und unvermeidliche logische Konsequenz der Kantschen Fundamentalansichten zu betrachten sei. Um kurz zu sein, gelangt Vaihinger hierzu mittels des intelligibeln Ich. Er sondert mit Recht zwischen dem transscendentalen Ich (S), dem empirischen Ich (Ph-S), der Aussenwelt (Ph-O) und dem Ding an sich (O). Nun meint er, es fänden bei Kant zwei Vorgänge statt. Wir erhielten Affektionen sowohl aus O als aus Ph-O, O wirke aber auf das transscendentale, Ph-O dagegen auf das empirische Ich. Das Resultat des ersteren Vorgangs sei die gesamte Welt der Erscheinungen (Ph), während das Resultat des letzteren Vorgangs die konkreten Empfindungen, „Erscheinungen von Erscheinungen" (Ph - S × Ph - O) seien. Die Aussenwelt habe nun Realität in Beziehung auf das empirische Ich, ausserhalb dessen sie liege, nicht aber in Beziehung auf das transscendentale Ich, welches — unbewusst wie Schopenhauers Weltwille — dieselbe geschaffen habe. Das transscendentale Ich schaffe mithin bei Kant einen Idealismus, der einen Realismus umschliesse. (Strassb. Abh. S. 145 – 146). Für unser empirisches Ich seien Raum und Kausalität aposteriorisch, für unser transscendentales Ich aber apriorisch. Wenn alles Erscheinung sei, so bedeute dies also: für das transscendentale, dagegen nicht für das empirische Ich. Gegen diese Entwickelung von Vaihinger werden sich verschiedene Einwürfe erheben lassen, ganz davon abgesehen, dass die Verwirrtheit bei Kant inbetreff des Begriffes des Dinges

an sich unvermindert bleibt, und dass der „Widerspruch", den Vaihinger kritisiert, eigentlich dieser weitläufigen Genesis mit dem transscendentalen Ich als deus ex machina gar nicht benötigt ist. Erstens giebt Vaihinger selbst an, das transscendentale und das empirische Ich seien untrennbar miteinander verbunden.

Schärfer ist dies so auszudrücken: In der theoretischen Philosophie ist es überhaupt unmöglich, die Grenze zwischen dem transscendentalen und dem empirischen Ich zu ziehen. Die in der Synthese gesammelten Formen sind transscendental, d. h. sie sind die apriorischen Voraussetzungen der Erkenntnis. Psychologisch lässt sich Kants Distinktion zwischen Stoff und Form dagegen nicht wie in der Erkenntnistheorie behaupten, und wo Kant die Betrachtung auf das Psychologische erweitert, wird das transscendentale Ich als etwas von dem empirischen Ich Gesondertes, Verschiedenes und Unabhängiges geschaffen, d. h. wir erhalten ein transscendentes Ich, die Synthese wird zum Ding an sich gemacht. Rein erkenntnistheoretisch betrachtet sind die Formen apriorisch, infolge Kants Bestimmungen der Begriffe der Erscheinung und des Dinges an sich (als des transscendentalen) müssen sie aber zugleich phänomenal sein; mittels eines Fehlschlusses gelangt Kant zum Ich als dem Ding an sich und zerstört mithin seinen eignen Apriorismus. In der theoretischen Philosophie ist es absolut unmöglich, die Grenze zwischen dem transscendentalen Ich (als Ding an sich, nicht erkenntnistheoretisch als dem Apriorischen der Erkenntnis aufgefasst) und dem empirischen Ich zu ziehen. Der Fehlschluss findet sich, wie oben entwickelt, bereits in Kants theoretischer Philosophie; mit dem transscendentalen Ich als Ding an sich operiert er aber erst, wo das Ethische die Grenzscheide steckt. Dies ist ganz einleuchtend, denn in der theoretischen Philosophie konnte nichts eine solche Grenzscheide abstecken. Ich glaube, dass man desshalb sehr behutsam sein muss, wenn man das intelligible Ich als Ding an sich in Kants theoretische Philosophie hineinziehen will, und dass man dies nicht ohne zwingende Gründe thun darf. Es ist richtig, dass Kant eine doppelte Affektion annimmt, nämlich aus der Aussenwelt und aus dem Ding an sich, und hierin liegt eben der grosse Widerspruch bei Kant. Dagegen vermag ich den Vorgang zwischen dem transscendentalen Ich (S) und dem Ding an sich (O) nicht zu finden, der bei Kant die ganze Welt der Erscheinungen schaffen sollte. Gegen diese Annahme gilt es erstens, dass dies eine so flagrante Übertretung von Kants eignen

Bestimmungen des Begriffes des Dinges an sich enthalten würde, dass man doch glauben sollte, er hätte sich hierdurch seiner ganzen Verwechselung bewusst werden müssen (Strassb. Abh. S. 145); die Ansicht, die Welt des Kantschen Dinges an sich sollte eine Wechselwirkung zwischen dem intelligibeln Ich und dem Ding an sich (als O) statuieren, woraus die Erscheinungen resultierten, wäre mit zwingenden Beweisen zu belegen, um auch nur wahrscheinlich zu werden. Das hat Vaihinger aber nicht gethan. Das von ihm angeführte Citat („Widerlegung des problematischen Idealismus“. 1788—1791; Werke. 2. Hartenstein III. S. 502—503) scheint mir nur einen Vorgang zwischen S und Ph-S dunkel anzudeuten, der auf dem fehlerhaften Schlusse aus der Form als Voraussetzung der Erfahrung auf die Form als das dem Psychischen real zu Grunde Liegende beruht. Den Vorgang zwischen S und O vermag ich hierin nicht zu finden. Ferner ist zu beachten, dass in der theoretischen Philosophie Stoff und Form gerade im Begriffe des Dinges an sich zusammenfliessen, so dass O und S ganz dasselbe werden, nämlich die allen Dingen zu Grunde liegende Substanz. Aus der ganzen Ausführung geht hervor, wie man Vaihinger zugeben muss, dass Kant bei weitem nicht klar und frei von Widersprüchen ist, ich glaube aber nicht, dass Vaihingers Entwickelung durchweg dazu beiträgt, über Kants Unklarheit Klarheit zu verbreiten. Kants Unklarheit liegt erstens in seinen Bestimmungen der Aussenwelt oder Materie, und diese Unklarheit deutet entschieden auf die Grundverwechselung rücksichtlich des Begriffes des Dinges an sich hin; ferner in seiner Bestimmung der Formen, und diese Unklarheit deutet vor allen Dingen auf die Verwechselung des erkenntnistheoretischen und des psychologischen Gesichtspunktes hin, ausserdem aber auch auf die Grundverwechselung in betreff des Begriffes des Dinges an sich. Deshalb werden Kants Bestimmungen des Verhältnisses des Subjektiven (Ph-S) zum Objektiven (Ph-O) so unklar; weit klarer scheinen Kants Bestimmungen der Begriffe „Erscheinung“ und „nur subjektiv“ zu sein, obschon die Grundverwechselung mit dem Dinge an sich selbstverständlich auch hier eingreifen muss.

Vortrefflich und klar ist das vorletzte Kapitel bei Vaihinger (Strassb. Abh. S. 150—159). Er führt hier aus, dass Kant zwei Arten der Affektion des Subjekts annimmt, aus dem Ding an sich und aus der Materie (nicht wie vorher zwischen O und S einerseits, zwischen Ph-O und Ph-S anderseits, sondern zwischen O und Ph-S

und zugleich zwischen Ph-O und Ph-S). Auf Grundlage der letzten Affektion äussert Kant sich auch in seinem Opus posthumum gegen den Idealismus, was unserer Behauptung zufolge in engem Anschluss an alle seine Versuche einer Widerlegung des Idealismus von seinen ersten Schriften an bis zu seinen letzten geschieht. (Vgl. z. B. die Dissertation § 11 und Erdmann: „Reflexionen Kants z. Kr. d. r. V.“ N. 1195 (S. 340)). Mit Recht hebt Vaihinger hervor, dass die beiden Affektionen, die aus der Materie und die aus dem Ding an sich, in völligem Widerspruch mit einander stehen und sich unmöglich vereinen lassen. Wenn Kant dennoch diese beiden Affektionen hat, so rührt das daher, dass er die Materie als eine unbekannte Substanz mit in den Begriff des Dinges an sich hineinzieht. Dies ist die Hauptsache, und ich glaube, wenn Vaihinger den Widerspruch im Begriffe des Dinges an sich, wie dieser einerseits ausserhalb der Welt der Erscheinungen, anderseits ausserhalb des Subjektiven liegt, gesucht hätte, so würde er es vermieden haben, Kant an denjenigen Stellen unrecht zu thun, wo er selbst nicht erblickt zu haben scheint, dass dieser zwischen dem Phänomenalen und dem bloss Subjektiven sondert. Vaihinger hat diesen wichtigen Punkt Kants transscendentaler Ästhetik übersehen und, soweit ich zu sehen vermag, zu grossen Nachdruck auf Kants Idealismus gelegt, was auch mit der Rolle, die er in seiner geschichtlichen Erklärung des „Widerspruchs“ dem transscendentalen Ich zuerteilt, in enger Verbindung steht. Kant verficht in seinem kritischen System unablässig den empirischen Realismus, die Lösung und die Konsequenzen des Problems sind aber an vielen Orten unklar und sich widersprechend geworden, teils wegen der Verschiebung zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Gesichtspunkte, teils wegen der Verwechselung hinsichtlich des Dinges an sich. Vaihinger besitzt meines Erachtens in der Besprechung des Problems in Kants Opus posthumum in höherem Grade als die jüngeren Kantforscher den Schlüssel zum Probleme des Dinges an sich — nur hat er denselben meiner Ansicht nach noch nicht genügend verwertet.

Bemerkung. Auf die vorstehenden Einwendungen gegen meine Auffassung werde ich im dritten und vierten Bande meines Kantcommentars eingehen.

Vaihinger.

Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart. (Mach, Hertz, Stallo, Clifford.)

Von Hans Kleinpeter in Gmunden.

Es war der ausgesprochene Zweck des Schöpfers der Kritik der reinen Vernunft, die Philosophie auf jene Stufe strenger Wissenschaftlichkeit zu heben, die er an der damaligen Mathematik und mathematischen Physik zu bewundern Gelegenheit genommen hatte. Wir wissen, dass er dieselbe für eine unbedingt exakte, ideale in seinem Sinne angesehen hatte, wissen aber auch heute, wie weit die Wissenschaft der damaligen Zeit von diesem Ideale entfernt war, wissen auch, wie sehr es die heutige noch ist, ja sein muss.

Dieser Umstand bietet eine naheliegende und augenscheinlich sehr günstige Handhabe sowohl zur angemessenen Beurteilung der persönlichen Leistung Kants wie auch zu der seiner Lehre überhaupt und ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

Denn einerseits lässt es sich doch nicht verkennen, dass das Vorbild der Mathematik und der mathematischen Physik Kant bei seinem Versuche der Rehabilitierung der Metaphysik als eine Art Zielpunkt vorgeschwebt habe, und dass er sich jederzeit zufrieden und glücklich geschätzt hätte, dasselbe auch nur zu erreichen, wie aus mehreren Stellen seiner Werke wohl zur Genüge hervorgeht; andererseits ist das Niveau der damaligen Mathematik und Naturforschung, die Kant als Muster diente, von der modernen Wissenschaft weit überholt worden.

Ich meine darunter nicht die ungeheure Ausdehnung des Gesichtskreises, die Vertiefung der Methode und der planmässigen Arbeit überhaupt und die Schar der vielen glücklichen Entdeckungen, durch welche die moderne Naturwissenschaft ein im Vergleich zu der Unschuld früherer Zeiten so wesentlich verändertes Gepräge erhalten hatte, — kurz, ich denke gar nicht an das, was in den

Augen der Laien die Wissenschaft von heute von der vergangener Zeiten in so auffälliger Weise sondert.

Die Auffassung von dem innersten Wesen der Wissenschaft, von ihrer erkenntnistheoretischen Stellung ist es, die im Vergleich zum 18. Jahrhundert eine so gewaltige Änderung erfahren hat. Die Philosophie Kants war ja wohl auf diese Wandlung nicht ganz ohne Einfluss, wenn man sich auch hüten muss, denselben zu überschätzen; ebensowenig war aber dieser Läuterungsprozess Folge eines andern philosophischen Systems. Auf dem Boden dieser Wissenschaften selbst ist ihre Kritik emporgediehen, sie blieb mit ihrem Inhalt so verwebt, dass durch eine lange Zeit eine Scheidung überhaupt ganz unmöglich blieb.

Die Mathematik eröffnet den Reigen; sie ist es, in die zuerst der kritische Geist eingedrungen war. Die Mathematik des durch Newton und Leibniz inaugurierten Zeitalters vermochte nur äusserst bescheidene Ansprüche auf die Strenge ihrer Wissenschaftlichkeit zu erheben;[1]) unter dem Eindruck des neuentdeckten Infinitesimalkalküls wurde ohne viel zagende Bedenken frisch drauf los differenziiert und integriert; die kritische Einkehr kam erst, als auf diesem Wege nicht mehr so viele und dabei ziemlich mühelose Ausbeute zu holen war und der gründliche Ausbau eine kritische Durchsicht des kritiklos gesammelten Stoffes erheischte. Dieses Bedürfnis hat sich aber erst zu einer Zeit herausgestellt, als Kants Werk lange vollendet war. Die ersten Anmerkungen dieser Art finden sich in den Schriften von Gauss und dieser war 1777 geboren. Die eigentliche Revision der Grundprinzipien der Mathematik begann aber erst mit Abel und Weierstrass und ist noch heute lange nicht abgeschlossen. Aber auch in ihrer heutigen Gestalt ist sie bereits ausreichend, viele Voraussetzungen Kants als irrig zu erweisen. Dahin gehört namentlich die von der Denknotwendigkeit gewisser geometrischer Grundsätze,[2]) die von der Natur des Zahlbegriffes u. m. a.

---

[1]) Dies ist schon von Berkeley erkannt worden, was wohl als ein sehr gutes Zeichen der besonderen Schärfe und des ausgezeichneten Verständnisses dieses Philosophen für die exakte Wissenschaft gelten darf.

[2]) Es mag bei dieser Gelegenheit gestattet sein, auf das ausgezeichnete Werk von D. Hilbert „Die Grundlagen der Geometrie" hinzuweisen, das die logische Untersuchung der Raumanschauung zum Gegenstande hat und in augenfälligster Weise die begriffliche Natur der geometrischen Grundgebilde darthut.

Viel radikaler war noch die Änderung der Denk- und Sinnesweise, die auf dem Gebiete der erkenntnistheoretischen Auffassung der Naturwissenschaft platzgegriffen hat. Unter dem gewaltigen Eindrucke von Newtons Prinzipien und der andern klassischen Werke mathematisch-physikalischen Inhaltes war ja die Überschätzung der Bedeutung der Mathematik für die Physik begreiflich. Längere Vertrautheit mit den Arbeitsmethoden der Physik musste es schliesslich aber doch bis zur Evidenz klar machen, dass eine mathematisch abgeleitete Thatsache unmöglich sicherer sein könne, als jene experimentellen, die zum Ausgangspunkt der Ableitung gedient hatten. Die Physik hat den Vorteil, dass alle ihre Sätze einer experimentellen Prüfung durch zukünftige Erfahrung zugänglich sind; diese Möglichkeit setzt sie vielfach in die Lage, sich auf einfache Weise von der Last eingebildeten Wissens zu befreien. Keiner der Sätze, die Kant für apriorische Grundsätze der Naturwissenschaft ausgegeben hat, vermögen diesen Anspruch heute noch zu wahren und gerade in unsern Tagen untersucht man einen den fundamentalsten derselben, den von der Erhaltung des Stoffes, allen Ernstes in experimenteller Weise auf seine Richtigkeit hin und ist auch geneigt, dieselbe zu bezweifeln.[1]) Mögen auch sonst noch die Ansichten über die erkenntnistheoretische Auffassung der Physik auseinander gehen, in diesem Punkte dürfte kaum mehr eine Meinungsverschiedenheit bestehen. Die gesteigerte Kenntnis der Naturkörper und Naturvorgänge hat es bis zur Evidenz erwiesen, dass es in der Natur eine Substanz im philosophischen Sinne des Wortes nicht giebt. Es giebt nichts absolut Beständiges, Unveränderliches, das hat uns zur Genüge die experimentelle Forschung gelehrt. Schon die Thatsache, dass zur Überwachung unserer Masse ein besonderes internationales Bureau eingerichtet werden musste, zeigt dies in augenfälligem Masse. Überall dort, wo die experimentelle Physik die Aufgabe zu lösen hat, möglichst Beständiges herzustellen (wie bei den Massen), hat sie mit den grössten technischen Schwierigkeiten zu kämpfen. An diesem einfachen Beispiel sieht man in geradezu klassischer Weise, wie experimentelle Forschung („rohe Empirie") im Stande ist, auch auf das philosophische Denken korrigierend einzugreifen. Es ist natürlich hintennach auch leicht, die Art des Fehlschlusses

---

[1]) Man vergleiche hierüber die Veröffentlichungen von Landolt und Heydweiller in den „Sitzungsberichten der Berliner Akademie", den „Annalen für Physik" und der „Physikalischen Zeitschrift", 1901—1903.

zu konstatieren: Um Veränderungen feststellen zu können, reicht nämlich auch eine nur angenäherte, relative Beständigkeit aus; ausserdem ist es nicht notwendig, dass dieselbe Substanz zu allen Zeiten als Massstab der Veränderung dient. Ein einfaches Thermometer zeigt diese Verhältnisse zur Genüge; erstens dehnt sich nicht nur das Quecksilber, sondern auch das Glas aus, wir haben also keine „Substanz“ im logischen Sinne und können die Veränderung doch messen; zweitens ist ein Thermometer nicht immer und allezeit brauchbar. Mit der Zeit verschiebt sich der Nullpunkt oder es kann auch zerschlagen werden; man nimmt dann einfach ein anderes.[1])

Hand in Hand mit der Ausbreitung und Vertiefung der naturwissenschaftlichen Arbeitsmethoden musste auch eine Wandlung in dem Verhältnisse des Naturforschers zur altüberlieferten Logik vor sich gehen. „Wir Naturforscher kommen tagtäglich wieder in die Lage, bestätigt zu finden, ein wie elendes Werk unsere Schullogik ist“, sagt His in seiner Leipziger Rektoratsrede. Wenn das schon ein Anatom findet, wie muss dann erst das Urteil eines Physikers ausfallen! Und das ist ja auch ganz natürlich; Aristoteles hat seine Logik aus dem Wissensinhalte seiner Zeit abstrahiert, und diesen kann man doch mit ziemlich weitgehender Annäherung gleich Null setzen. Das soll natürlich kein Vorwurf gegen die antiken Denker sein, die das Ihrige geleistet haben, wohl aber ein solcher gegen jene, die noch immer die seltsame Ansicht hegen, dass zweitausendjährige Normen für die Beurteilung heutigen Wissens massgebend bleiben sollen. Um es kurz zu sagen: Die Logik steht nicht am Ende, sondern am Beginne ihrer Entwickelung. Leicht möglich, dass zukünftige Zeiten ihre Geschichte mit dem 19. oder 20. Jahrhundert beginnen lassen werden. Man vergleiche doch nur die von Kant benutzte Einteilung der Urteile mit der von Wundt gegebenen und man wird diese Behauptung nicht für übertrieben finden. Mag man letztere nun für mehr oder weniger gelungen ansehen, das eine ist klar, dass das Subsumptionsurteil, nach dem man das Wesen des Urteils früher beurteilt hatte, nur einen geringen Teil des Urteilsumfanges aus-

---

[1]) Die Erfassung dieser einfachen Thatsache scheint auf philosophischer Seite mit besonderen Schwierigkeiten verbunden zu sein; eine rühmliche Ausnahme hiervon macht Paulsen in seinem Kantbuch (S. 192), das überhaupt dem Standpunkt der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik in auffallender Weise gerecht wird.

macht. Damit werden denn auch die von Kant daraus gezogenen Konsequenzen von selbst hinfällig.

Endlich lässt sich nach dem ganzen Gange der geschichtlichen Entwickelung nicht verkennen, dass die Fortschritte, die unserem Wissen auf physiologischem, experimentell-psychologischem und biologischem Gebiete zu machen vergönnt gewesen sind, auf die Gestaltung des philosophischen Denkens vielfach von bestimmenden Einfluss geworden sind, so wenig auch manche formal logisch veranlagte Denker die „Möglichkeit“ eines solchen Einflusses einzusehen vermögen.[1]) Es ist ja kein Wissenszweig so von der Gesamtheit unserer wissenschaftlichen Auffassung isoliert, dass er auf dieselbe nicht irgend einen Einfluss auszuüben vermöchte.

Die Voraussetzungen des Kantischen Denkens haben sich also binnen eines Jahrhunderts sehr gründlich geändert; der Begriff einer exakten Wissenschaft ist ein anderer geworden; kein Wunder daher, dass auch der Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie sich nicht mehr mit dem der Kantischen Philosophie decken kann.

Es kann keine Frage sein, dass das System Kants in seiner Gesamtheit nicht mehr aufrecht zu erhalten ist; und wenn auch die Zahl der orthodoxen Anhänger Kants — rein statistisch betrachtet — noch keineswegs ausgestorben ist, so würde sich eine Auseinandersetzung mit denselben doch nicht mehr verlohnen. Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass Kant Gedanken geäussert, die auch für die Philosophie der Gegenwart noch immer von folgenschwerster Bedeutung sein können. Dadurch erhält aber die Frage nach deren Wesen, Richtigkeit und Bedeutung für die Gegenwart eine besondere Wichtigkeit. Historisch steht Kant im Mittelpunkt der Philosophie; die verschiedensten Denker haben ihre Stellung zu ihm genau zu praecisieren sich bemüht, sie haben dadurch indirekt ihr eigenes philosophisches System charakterisiert und dadurch dem Systeme Kants eine von seinem eigentlichen Werte ganz unabhängige Bedeutung verliehen. Es nimmt gleichsam die Rolle eines gemeinsamen Bezugskörpers, eines Koordinatensystems

---

[1]) Aus der Feststellung eines Sachverhaltes, mag derselbe auch auf empirischem Wege erfolgt sein, folgt immer mit Notwendigkeit die Undenkbarkeit seines kontradiktorischen Gegenteiles. Darin liegt hauptsächlich der Einfluss der positiven, wenn auch noch so empirischen, Wissenschaft auf allgemein philosophische Fragen begründet.

ein, in Bezug auf welches so viele andere Denker ihr System dargestellt haben.

Dieser Sachverhalt giebt der Frage nach dem eigentlichen Sinn des Kantischen Systems eine erhöhte Bedeutung, erschwert aber auch die Beantwortung derselben ganz bedeutend. Alle diese Denker haben ja getrachtet, die Auffassung Kants nach Möglichkeit ihrer eigenen anzupassen, d. h. anzudeuten, und so musste denn Kant die verschiedenartigsten Auslegungen über sich ergehen lassen. Daraus entsteht aber für jeden, der den Namen Kants nennt, die Pflicht, sich näher darüber zu äussern, welchen „Kant" er meine.

Es wird daher auch hier zunächst festgestellt werden müssen, welche Auffassung Kants dem Folgenden zu Grunde gelegt werden wird, d. h. welche Auffassung Kants als die richtige, als Auffassung Kants selbst, betrachtet wird. Der zweite Teil der Abhandlung wird dann auf die Kritik des Kantschen Systems vom Standpunkte der modernen auf dem Boden der exakten Wissenschaften erstandenen Erkenntnistheorie ausgehen, und der dritte jene Gedanken Kants hervorheben, die noch für Philosophie und Wissenschaft der Gegenwart von positiver Bedeutung sind. Dem engern Zwecke dieses Aufsatzes gemäss wird dabei nur das Gebiet der theoretischen Philosophie, namentlich in Bezug auf Mathematik und Naturwissenschaft, zur eigentlichen Behandlung gelangen. Endlich wird an vierter Stelle noch der Fortschritt beleuchtet werden, den die moderne Erkenntnislehre in prinzipieller Richtung über Kant hinaus errungen hat — zum Teile, aber allerdings auch nur zum Teile, in der von Kant angebahnten Richtung.

I. Die Auffassung des Kantschen Systems vom Standpunkte der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik.

Die Hervorhebung des Standpunktes der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik hat natürlich nur den Sinn, die hier vorgetragene Auffassung Kants von andern zu unterscheiden, will aber keineswegs besagen, dass dieser Standpunkt für die Beurteilung Kants massgebend sei derart, dass etwa ein anderer Standpunkt notwendig zu einem andern Ergebnisse führen müsse. Naturgemäss werden allerdings dem naturwissenschaftlich gebildeten Leser Kants andere Umstände in erster Linie auffallen als etwa dem Philologen oder dem Ethiker. Nichtsdestoweniger kann

aber nur Kant selbst für die Beurteilung Kants massgebend bleiben. Man hat zwar die Sache vielfach so darstellen wollen, als ob sich jede Ansicht aus den Worten Kants herausinterpretieren liesse; wäre dies wirklich der Fall, verlohnte es sich doch wahrlich nicht, sich überhaupt mit Kant abzugeben; wer das thut, desavouiert sich gleichsam selbst. In Wirklichkeit sind die angeblichen Widersprüche doch nicht so gross, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Ungenauigkeit des Ausdruckes an manchen Stellen solche zulässt, ja herausfordert. Die Hauptschwierigkeit liegt aber darin, dass das System als solches falsch ist und somit mit der Wahrheit notwendigerweise in Kollision kommen muss. Dann ergiebt sich ein Widerspruch, und je nach der Auffassung des Auslegers wird auch der Ort desselben ein anderer.

Die Intentionen Kants zu erraten, scheint mir aber doch nicht so schwierig, als es nach der Geschichte seiner Erklärungsversuche anzunehmen wäre. Mehr als bei irgend einem Denker ist Kants Gedankenwelt durch seine Umgebung bestimmt; diese ist aber Dank der regen Kantforschung mehr bekannt geworden als die irgend eines andern Philosophen. Kants Bedeutung ruht viel weniger auf seiner eigenen Originalität als auf der sorgfältigen kritischen Verwertung des zu seiner Zeit vorliegenden, von andern gesammelten Materials. Insofern kann er als Vorläufer der gegenwärtigen wissenschaftlichen Arbeitsweise betrachtet werden, und vielleicht verdankt er gerade diesem Umstande seine zentrale historische Bedeutung.

Da nun ein sehr wichtiger Teil dieser äusseren Einflüsse, wenn nicht überhaupt der wichtigste, der Einfluss der mathematischen Naturphilosophie Newtons[1]) war, so wird eine Beleuchtung von dieser Seite her wohl auch auf das Bild Kants von entscheidendem Einfluss sein müssen.

Indessen haben sich die Kritiker der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die hierbei in erster Linie in Betracht kämen, meist nur im Vorübergehen über Kant geäussert. Dies gilt von Mach, Hertz, Clifford, Stallo und Pearson, in geringerem Masse von H. Cornelius, dessen Ansichten ja gleichfalls zuerst auf naturwissenschaftlichem Boden — wie er selbst hervorhebt, auf Anregungen der Kirchhoffschen Vorlesungen hin — erwachsen sind, und der andererseits ein treffendes Beispiel für eine moderne

[1]) Auch dieser findet sich bei Paulsen besonders stark betont.

Handhabung Kantscher Gedanken giebt. So weit Äusserungen der genannten Forscher vorliegen, dürfte sich die hier entwickelte Auffassung mit denselben in Übereinstimmung befinden; zum mindesten erinnere ich mich keiner Behauptung derselben, der ich entgegenzutreten mich bemüssigt sehen würde. Im Gegenteile haben dieselben wesentlich zur Ausbildung und Befestigung der hier vertretenen Auffassung Kants beigetragen; dies gilt hauptsächlich von H. Cornelius[1]) und B. Stallo.[2])

Von den speziellen Darstellungen der Kantischen Lehre ist es die von Paulsen, der ich vor allen anderen mir bekannten weitaus den Vorzug gebe. In sehr vielen Punkten, insbesondere in der Totalauffassung der Kantschen Persönlichkeit und in dem Verhältnis seiner Lehre zur Physik habe ich geradezu überraschende Übereinstimmungen mit den Ansichten der naturwissenschaftlichen Schule der Erkenntniskritik oder mit meinen eigenen Privatansichten, mit denen in philosophischen Kreisen Anstoss zu erregen ich bereits gewohnt war, gefunden.

In umso schärferen Gegensatz muss ich mich dagegen zu der von Fichte, von Kuno Fischer und insbesondere zu der von der Marburger Schule vertretenen Auffassung Kants stellen. Die Worte, die am Eingange der Kritik der reinen Vernunft — also an bevorzugtester Stelle stehen — haben für mich durchaus die Bedeutung der bekannten Inschrift an Dantes Höllenthor für jeden Versuch idealistischer Auslegung. Man mag den Begriff des „Dinges an sich“ für noch so widerspruchsvoll und ungereimt finden — ich werde selbst den härtesten Ausdrücken nicht widersprechen —, hinwegdisputieren kann man ihn aus dem Kantischen Systeme nicht; er bildet gut die Hälfte desselben. Die Behauptung Cohens „das Ding an sich bedeute ihm (Kant) nur eine Stufe und nichts als diese in dem Fortschritt seiner Terminologie von den Kategorien zu den Ideen, von den synthetischen Grundsätzen zu den regulativen Prinzipien des Zwecks“ muss ich daher als ganz undiskutierbar von vornherein abweisen.

Ich gehe indes noch weiter. Ich behaupte, so ungeheuerlich auch diese Ansicht wohl einem jeden auf den ersten Blick er-

[1]) „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“, Leipzig 1897 und insbesondere „Einleitung in die Philosophie“ 1903 (namentlich S. 231 ff. und S. 331—334).

[2]) „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik“, deutsche Ausgabe, Leipzig 1901, S. 241 ff.

scheinen wird, geradezu: Kant war naiver Realist. Die Berechtigung zu diesem Ausspruche stütze ich auf die Thatsache, dass Kant den Begriff einer objektiven Welt einfach hinnimmt, wie er ihn vorfindet, ohne ihn auf seine Berechtigung hin zu prüfen. Dass er dies thut, davon sind die oben erwähnten Eingangsworte in die Kritik der reinen Vernunft und die Polemik gegen Berkeley genügende Belege. Dass es ausser uns „Dinge an sich“ geben müsse, steht für Kant von vornherein fest; das untersucht er gar nicht. Es ist dies um so auffallender, als vor Kant Berkeley diese Analyse bereits durchgeführt hat; Kant war aber nicht einmal im Stande, sie zu verstehen, was sich allerdings daraus erklären dürfte, dass er Berkeley vielleicht gar nicht durch direkte Lektüre gekannt hat.[1]) Wenn man bedenkt, wie schwer heute Philosophen auf ihnen fremde Gedankenkreise eingehen, wird man allerdings diese Annahme nicht für unbedingt nötig halten. Sie drängt sich uns nur deshalb auf, weil es gerade Kants stärkste Seite war, auf anders geartete, seinem eigenen Wesen fremde Betrachtungen einzugehen. In der ganzen Geschichte der Philosophie steht der Fall einzig da, dass ein Mann in diesen Jahren noch auf Einwände von anderer Seite in dieser Weise reagiert hat, wie es Kant in Bezug auf Hume gethan. Aber eben deshalb scheint mir das Missverständnis Berkeleys nur dadurch erklärbar, dass Kant von vornherein in ganz naiver Weise den Begriff einer objektiven Realität als eines Dinges ausser uns gefasst und infolge dessen gar nicht bemerkt hatte, dass Berkeley auf einem andern Wege zum Begriffe der objektiven Realität gelangt war. Kant schien dies eben wegen seines Vorurteiles für ganz unmöglich, er hielt deshalb Berkeleys Ansicht fälschlicherweise für eine „schwärmerische“. Hätte er dieselbe näher kennen gelernt, so wäre ihm wohl ihr Verständnis nicht verschlossen geblieben, so aber hielt er ein näheres Eingehen auf sie von vornherein für zwecklos.

Ich glaube, dass die Beachtung dieses Umstandes für das Verständnis des ganzen Gedankenganges Kants von fundamentaler

---

[1]) Da Kant Königsberg fast nie verlassen hat, scheint es mir doch nicht ausgeschlossen, auf dem Wege der Archivforschung festzustellen, ob Kant Berkeley überhaupt gekannt hat. Hat es zu Kants Zeiten in Königsberg kein Exemplar der Berkeleyschen Schriften gegeben, so konnte auch Kant in dieselben keine Einsicht nehmen, im gegenteiligen Falle wäre es aber zum mindesten sehr wahrscheinlich, dass Kant Berkeley wirklich gelesen hat. Für die Beurteilung Kants wäre die Entscheidung dieser Frage wohl von grosser Bedeutung.

Bedeutung ist. Kant ist Dualist, Dinge auf der einen Seite, das Subjekt auf der andern stehen ihm von vornherein fest; was er sucht, ist die Brücke, die von dem einen Teil zum andern hinüberführt. Man hat Kant vorgeworfen, dass die Aufstellung des Begriffes „Ding an sich" ein Verstoss gegen seine eigene Kausalitätstheorie war. Mit Paulsen entgegne ich hierauf, dass dies nicht der Fall (S. 157 f.), und dass ein eigentlicher Widerspruch, wenn man sich auf den Boden des Kantschen Systems stellt, nicht vorhanden ist. Freilich ist der Begriff eines „Dinges an sich" ein widersprechender und führt nachträglich zu Unzuträglichkeiten; er ist eben kein geprüfter, sondern ein „naturalistischer" Begriff nach der Terminologie von Cornelius.

Ich meine natürlich nicht, dass Kant naiver Realist in dem Sinne war, dass er die Sinnesqualitäten hypostasiert hätte, er macht vielmehr gegenüber Locke den Fortschritt, dass er auch die subjektive Natur der primären Qualitäten anerkennt; aber die naive Grundannahme des letzteren von der Existenz von Dingen behält er dennoch bei. Überhaupt ist der Unterschied zwischen Locke und Kant nicht gar so gross, als er gewöhnlich ausgegeben wird. Der „Versuch über den menschlichen Verstand" enthält im regellosen Nebeneinander fast das ganze Material der Vernunftkritik in den Teilen, die ihren positiven Aufbau ausmachen. Sehr mit Recht bemerkt Paulsen, dass Locke eben nicht nach dem ersten Buche beurteilt werden dürfe, das — wie man wohl sagen kann — ja in Wirklichkeit eigentlich nur Wortstreitigkeiten enthält.

Dadurch, das Kant „Ding an sich" und „Subjekt" einander gegenübersetzt, entsteht für ihn die Frage nach der Möglichkeit [1]) der Erkenntnis. In der Setzung und Lösung dieser Frage erblickt er selbst die klassische Leistung seines Lebens. Das ist es, was ihn in grundsätzlicher Weise von der überkommenen Metaphysik seines Zeitalters scheidet, die sich diese Frage gar nicht hatte beifallen lassen. Insofern besteht also allerdings ein radikaler Gegensatz, und es ist sicherlich nicht, wie Paulsen meint, der Umstand allein, dass die Leibniz-Wolffsche Philosophie

[1]) Auf idealistischer Grundlage verliert diese Fragestellung ihren Sinn; ein Problem liegt eben nur dann vor, wenn Subjekt und Ding an sich toto genere verschieden sind. Für den Standpunkt Berkeleys oder Machs aber auch für den der idealistischen Metaphysik besteht daher dieses Problem gar nicht.

die Kant nähere war, daran Schuld, dass er den Gegensatz gegen dieselbe so scharf betont hat.

Darauf beschränkt sich aber auch allerdings der Gegensatz gegen die überlieferte Metaphysik. Er ist kein Gegensatz gegen die „Metaphysik“ als solche, deren wärmster Anhänger Kant zeitlebens geblieben war, sondern nur gegen die bisherige Art ihrer Begründung. Gewiss hat wieder Paulsen Recht, wenn er mit gesperrten Lettern verkündet: „Das Ziel aller Bemühungen Kants ist die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode.“ Alles in allem genommen ist auch der Gegensatz gegen Leibniz, wenn auch in einer Richtung ein fundamentaler, so doch kein durchgreifender; Leibniz' Monaden erinnern z. B. schon an die „Dinge an sich“, und in den sonstigen Anschauungen herrscht vielfache und sehr weitgehende Übereinstimmung. Es ist eben nur die Anregung Humes gewesen, die die Abweichung vom bisherigen Systeme bewirkte. Sie wirkte aber nur als Anregung, als auslösender Funke; auf die Art der neu einsetzenden Kantischen Gedankenbildung hatte das Humesche Denken keinen Einfluss; für sie blieb der Rationalismus des Zeitalters massgebend.

Die erste Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis musste natürlicherweise lauten: Die Dinge an sich sind als solche unerkennbar.

Aber bei diesem allerdings unvermeidlichen Ergebnis blieb Kant nicht stehen; das Beispiel der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften war ihm ein Fingerzeig für die Möglichkeit der Erzielung eines positiven Resultates. Er stellte sich daher die Frage nach der Art des Zustandekommens dessen, was als Erkenntnis auftritt und insoferne mag er seine Philosophie eine kritische genannt haben. Da kam ihn denn der „kopernikanische“ Gedanke, ob sich denn nicht etwa die „Gegenstände“ nach unserer Erkenntnis richten. Die Dinge an sich erkennen wir nicht; das, was wir erkennen, musste daher einen anderen Namen erhalten, den der „Erscheinungswelt“. In Bezug auf die Gegenstände der Erscheinung ist nun Kant Idealist, indem er dieselben wenigstens ihrer „Form“ nach durch die erkenntnisschaffenden Kräfte des Subjektes zustande kommen lässt. Unsere Erkenntnis beginne zwar erst mit der Erfahrung, aber das hindere offenbar nicht, dass bei der Entstehung der letzteren ein subjektiver Faktor massgebend sei, der dieselbe mitbedingt. Dieser

Faktor ist offenbar von jeder Erfahrung insofern unabhängig, als er nicht erst nachträglich, a posteriori, durch Erfahrung entsteht, sondern schon bei einer jeden Erfahrung, auch der ersten, von vornherein a priori mitbeteiligt ist. Dass er etwa vor jeder Erfahrung bereits eine selbständige Existenz führe, ist deshalb anzunehmen nicht notwendig; die genetische Theorie ist mit Kants Ansicht ebenso verträglich wie die nativistische. Genug an dem, dass bei einem jeden Erwerb von Erfahrungen ein Faktor beteiligt ist, der keine Folge vorangegangener Erfahrungen ist. Es ist hingegen sehr wohl damit vereinbar anzunehmen, dass die physische Organisation auf die Entwickelung der apriorischen Funktion von Einfluss sei; was allein Kant behauptet, ist, dass es keine Erfahrungen giebt, die ohne Zuthun eines subjektiven, von der Erfahrung selbst unabhängigen Faktors zustande kommen.

In der Aufstellung dieses Apriori unterscheidet sich nun Kant noch gar nicht von Locke, der ja als der erste die Thätigkeiten des menschlichen Geistes registriert hatte und hierdurch das Material für diesen Teil der Vernunftkritik grösstenteils herbeigeschafft hatte. Lockes Versuch hat allerdings in der Klassifikation und Anordnung der Thatsachen grosse Mängel; ja man kann von einer „Ordnung“ kaum sprechen. Die Darstellung ist eine durchaus unwissenschaftliche; aber allerdings hatte Locke eine solche gar nicht beabsichtigt; was er giebt, sind wirklich nur zufälligerweise zusammengeraffte Bruchstücke — freilich solche von grösstem inhaltlichen Werte. Lockes „Versuch“ erfuhr aber durch die „Nouveaux essais“ von Leibniz eine Beleuchtung, welche diese Mängel wesentlich schwinden liess und dadurch, wie Vaihinger hervorhebt, für die Vernunftkritik von grösster Bedeutung geworden ist.

Indessen tritt gegenüber Locke bei Kant doch ein wesentlich neuer, wie es scheint, ihm ureigenster Gedanke auf. Locke findet das Apriori auf empiristischem Wege, durch Selbstbeobachtung; seine Methode gründet sich also auf empirische Psychologie. Kant konnte eine solche Methode nicht brauchen, er war auf der Suche nach unbedingt und allgemein giltigem Wissen, der Weg Lockes konnte ihm ein solches nie bieten. Die Methode, die Kant gefunden, ist die transscendentale, sie beruht auf der Aufsuchung der Bedingungen, unter denen Erkenntnis überhaupt zustande kommen könne. Zeigt es sich, dass zur Entstehung von Erkenntnis diese oder jene Annahme über die Beschaffenheit unserer Geisteskräfte

unumgänglich notwendig ist, so sehen wir uns genötigt, dieselbe als eine notwendige Bedingung von Erkenntnis überhaupt anzunehmen. Auf diese Weise glaubte Kant einen rein logischen Weg zur Entdeckung von psychischen Thatsachen gefunden zu haben.[1])

Die Erfahrung war Kant infolgedessen immer das Produkt zweier Faktoren, der Erkenntniskräfte des Subjektes, die als solche ausserhalb der Erfahrung standen und nicht etwa als durch innere Erfahrung direkt gegeben betrachtet werden konnten, und eines zweiten Faktors, der die „Materie" der Empfindung beisteuerte und als dem Subjekt fremd gegenüberstehend, für dasselbe eine zufällige Bedeutung hatte; d. h. das, was dieser Faktor beisteuerte, trat dem Subjekte immer in der Rolle eines ihm fremden Elements gegenüber, es war eben ganz zufällig, was gerade die Materie einer Empfindung ausmachte. Diesen Faktor hat Kant nicht weiter verfolgt.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheint es ganz erklärlich, dass Kant die äussere und die innere Erfahrung völlig gleichwertig erschienen;[2]) bei beiden war eben ein Faktor beteiligt, der zur Erfahrung hinzukam und von derselben ganz unabhängig war, und ein zweiter, der dem Subjekte als zufällig erscheinen musste. Erfahrung heisst bei Kant das, was uns die Thätigkeit unseres Geistes lehrt, die selbst nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Den Nachweis von der Existenz und Art dieser schaffenden, gesetzgebenden Thätigkeit des Ich hat nun Kant in zwei Teilen geführt: in der transscendentalen Ästhetik und Analytik.

Der Beweisgang ist in beiden Fällen etwas verschieden. In der Ästhetik tritt der eigentliche transscendentale Beweisgang, wie Paulsen (S. 160) hervorhebt, sehr merklich zurück, indem erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik demselben wenigstens besondere Paragraphen gewidmet sind, während in beiden ihm die „metaphysische Deduktion" vorangestellt ist. Es dürfte dies eben,

---

[1]) Es sagt allerdings schon Locke: „Für meinen dermaligen Zweck wird es genügen, die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen insoweit in Betracht zu ziehen, als sie auf die Gegenstände, mit denen sie zu thun haben, angewendet werden" (Versuch, I, 1, § 2). Das ist eigentlich schon der Standpunkt der transscendentalen Methode Kants.

[2]) Beziehungsweise die äussere Erfahrung wegen der Ermöglichung mathematischer Betrachtungsweise als die vollkommenere galt.

wie Paulsen bemerkt, davon herrühren, dass die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit ein älteres Bestandstück des Kantischen Systems gebildet hat. Offenbar erschien Kant auch die metaphysische Deduktion als die weit leichtere Arbeit gegenüber der transscendentalen, wenigstens hebt er die Mühe, die ihm die transscendentale Deduktion der Verstandesbegriffe gemacht hat, besonders hervor.

Jedenfalls glaubte Kant durch die Untersuchung der Bedingungen, unter denen Erkenntnis möglich ist, gezeigt zu haben, wieso der menschliche Geist in der That im Stande ist, auf dem Gebiete der Mathematik und der allgemeinen Naturwissenschaft ein Wissen a priori zu erzeugen. Damit hatte Kant den zweiten Teil seiner Antwort auf die Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntnis gegeben und dieser ist bereits wesentlich metaphysischer Natur, wenngleich diese Metaphysik noch einen wesentlich immanenten Charakter besitzt; sie bezieht sich nur auf die Erscheinungswelt, bezw. auf die Mathematik und Naturwissenschaft.

Kant hat aber noch eine dritte Antwort auf diese Grundfrage gegeben, die sich auf die Metaphysik im engern Sinne des Wortes bezieht. Er hat durch das Aufheben des Wissens von metaphysischen Gegenständen im bisherigen Sinne auch die (von Hume u. a. behauptete) Unmöglichkeit derselben als unbeweisbar dargethan, d. h. er hat zunächst durch die Aufhebung des Wissens Raum für den Glauben geschaffen — das war das Ergebnis der Kritik der spekulativen Vernunft. In ähnlicher Weise wie in der Kritik der reinen Vernunft das Bestehen der Mathematik und mathematischen Physik den Aufbau einleitet, geht Kant in der Kritik der praktischen Vernunft von dem als Axiom hingenommenen allgemeinen Vorhandensein des Sittengesetzes aus und untersucht wieder in ganz analoger Weise die Gründe seiner Möglichkeit. Und das führte ihn dann auf seine Weise zu einer positiven Beantwortung der Grundfragen der Metaphysik, die freilich von der hergebrachten verschieden ist und sich auch von dem Wissen auf dem Gebiete der Erscheinungswelt unterscheidet, für den eigentlichen Zweck aller Metaphysik dieser Art aber vollkommen ausreichend ist.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Kant ist Dualist, die Existenz von Dingen an sich im Sinne des naiven Realismus steht ihm von vornherein fest, deshalb entsteht für ihn die Frage nach

der Möglichkeit der Erkenntnis. Er giebt drei Antworten auf dieselbe; die Erkennbarkeit der Dinge an sich ist uns als solche verschlossen; aber wir sind im Stande, wenn nicht die Dinge, so doch die Erscheinung der Dinge zu erkennen und zwar zum Teile auch a priori; wir können ferner mit Recht auf die Existenz der metaphysischen Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit schliessen, wenn wir sie auch nicht gleich den Gegenständen der Erscheinungswelt zu erkennen vermögen. Unser Wissen von der Erscheinungswelt basiert auf der Thatsache, dass wir an der Entstehung derselben selbst aktiv beteiligt sind; und diese Thatsache ist eine logisch notwendige, weil ohne sie derlei wie Erfahrung gar nicht zu Stande kommen könnte.

In der Aufstellung dieser Positionen glaube ich das Wesentliche des Kantischen Gedankenganges seinen eigenen Intentionen gemäss zur Darstellung gebracht zu haben; es folgt nun die Kritik desselben.

II. Die Beurteilung des Kantischen Systems vom Standpunkte der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik.

Die wesentlichen Fortschritte, welche die exakten Wissenschaften seit Kants Zeiten in erkenntnistheoretischer Beziehung gemacht haben, — mit Recht bezeichnet deshalb Al. Riehl unser Zeitalter als ein wahrhaft philosophisches — lassen die Beantwortung der Frage nach dem gegenwärtigen inhaltlichen Werte der Kantischen Ideenwelt verhältnismässig leicht erscheinen.

Das Grundprinzip aller exakten Wissenschaft, gleichsam die Definition der Exaktheit ist die Forderung, keine Annahme ungeprüft hinzunehmen, sondern jede zuvor auf ihre Berechtigung hin sorgfältig zu untersuchen. Die Systeme früherer Denker zeigen die für sie charakteristische Eigentümlichkeit, dass sie Annahmen in ihre Entwicklungen einfliessen lassen, deren sie sich gar nicht bewusst werden. In Übereinstimmung mit Mach, Stallo, Clifford und Cornelius, der in seiner „Einleitung in die Philosophie“ diesen Gesichtspunkt in sehr treffender Weise der historischen Betrachtung der philosophischen Systeme zu Grunde gelegt hat, nenne ich ein solches Verfahren ein metaphysisches. Dasselbe ist durchaus nicht

auf die Philosophie allein beschränkt; es giebt auch eine Metaphysik in der Naturwissenschaft und Mathematik.[1])

Es kann nun keine Frage sein, dass auch Kant durch seine Aufstellung des „Begriffes“ — wenn man überhaupt so reden darf — vom Ding an sich dem Vorwurf metaphysischer Gedankendichtung verfällt. Im vorigen Abschnitte glaube ich zur Genüge dargethan zu haben, dass das Ding an sich ein unveräusserliches Bestandstück des Kantischen Denkens bildet, und derjenige, der nach dem Vorgange von Fichte dasselbe wegdeuten möchte, das System völlig missversteht, wie ja auch Kant selbst ausdrücklich festgestellt hat. Andererseits ist nun das Ding an sich erstens eine unerwiesene Hypothese und zweitens ein „Begriff“, der überhaupt kein Begriff ist und daher in einer exakten Wissenschaft keine Stelle einnehmen darf. Das Ding an sich ist eine blosse Hypothese, denn es ist uns nicht gegeben; was uns gegeben ist, sind bloss die „Farben, Töne, Wärmen, Drücke, Räume, Zeiten u. s. w.,“[2]) d. h. die Elemente unseres Bewusstseins. Kant erschien das Ding an sich als ein notwendiger Rückschluss hieraus, der aber nicht als stichhaltig betrachtet werden kann. Was sich vom Standpunkte der strengen Wissenschaft aus sagen lässt, ist nur, dass ein Teil dieser „Ideen“ uns aufgenötigt wird. Wenn nun Berkeley als Ursache dessen den Willen Gottes angiebt, so macht er sich zwar gleichfalls einer metaphysischen Annahme schuldig, vermeidet aber doch Kants Fehler, einen undenkbaren Begriff einzuführen; ja er kann für seine Hypothese sich auf die Prinzipien der naturwissenschaftlichen Forschungsweise stützen, die das Unbekannte durch das Bekannte zu erklären gebietet. Es kann eben Berkeley zu seinen Gunsten anführen, dass der Schluss auf die Existenz fremden Bewusstseins, der doch tagtäglich gemacht wird, ohne Bedenken zu erregen, von genau derselben logischen Art ist. Damit hat denn Berkeley seinen Zweck, die Führung eines Gottesbeweises auf unendlich einfachere Art erreicht als Kant und kann sich schon einigen Spott über die „Gelehrten“ erlauben.

---

[1]) Vgl. die systematische Entwickelung dieses Gedankens bei B. Stallo, „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik“, Leipzig 1901.

[2]) Mach, Die Analyse der Empfindungen, S. 1. Ganz so beginnen auch Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis und W. K. Clifford, Von der Natur der Dinge an sich (Mind, 1878, deutsche Ausgabe Leipzig, Barth 1903). Richtiger ist allerdings zu sagen, dass nur Komplexe dieser Elemente und nicht diese selbst unmittelbar gegeben sind, wie dies Cornelius thut.

Wie Clifford eingangs der bereits zitierten Schrift mit grosser Präzision hervorhebt, ist der Ausgangspunkt Berkeleys (u. Machs) unanfechtbar. Eine zweite Frage ist die, ob ein Auskommen ohne Hinzunahme einer Hypothese, also eine wahrhaft metaphysikfreie Wissenschaft möglich ist oder nicht, und ob etwa im zweiten Falle die Hypothese Berkeleys anzunehmen ist.

Kants Ding an sich hat den zweiten Fehler, dass es als undenkbarer Begriff notwendigerweise zu Widersprüchen führen muss. Hat nämlich Kant zuerst geschlossen: was nicht subjektiv willkürlich ist, muss einen objektiven Ursprung haben, so schliesst er andererseits auch: was subjektiver Natur ist, ist von keiner Bedeutung für die Welt der Dinge an sich und verfällt damit einem Widerspruch. Denn jetzt sagt er: Raum und Zeit sind subjektiver Natur, sie haben somit keine Giltigkeit für die Welt der Dinge an sich. Dieser Schluss ist das gerade Gegenteil vom ersten; früher hat er aus lauter subjektiven Elementen auf ein Objekt (Ding an sich) geschlossen, jetzt erklärt er diesen Schluss, den er früher selbst gemacht hat, für unzulässig. Lassen wir aber letzteren Schluss, den der transscendentalen Ästhetik, gelten, so ist der auf das Ding an sich unzulässig. Beide, die Raum- und Zeitlehre und das Ding an sich widersprechen einander somit, und es ist daher historisch sehr begreiflich, dass man Kants Lehre durch Eliminieren des Dingbegriffes einerseits (Fichte), durch Beseitigung der Lehre von der Idealität des Raumes andererseits (Herbart) konsequent zu machen versucht hat, was freilich nur unter gänzlicher Zertrümmerung derselben durchzuführen möglich gewesen wäre.

Die Ungereimtheit der Lehre von der Idealität des Raumes lässt sich auch leicht an allerlei „artigen" Widersprüchen erkennen; z. B. aus der Erwägung, wie es komme, dass wir eine Kugel immer als Kugel und niemals als Würfel sehen? An dem Ding an sich kann es nicht liegen, denn das hat gar nichts mit räumlichen Verhältnissen zu thun, an dem Subjekt aber auch nicht, denn das ist in beiden Fällen dasselbe.

Dadurch, dass sich schon der Ausgangspunkt Kants als unhaltbar erweist und unvermeidlich zu unhaltbaren Konsequenzen führt, wird natürlich sein System als solches hinfällig. Es bleibt daher nur noch zu untersuchen übrig, ob wenigstens nicht Teile desselben eine selbständige Bedeutung beanspruchen können, da ja eine etwaige Rekonstruktion des Ganzen sich wegen der funda-

mentalen Bedeutung der beanstandeten Elemente als unmöglich erweist.

Es wird nicht überflüssig sein, vorerst noch bei der Kritik der transscendentalen Ästhetik zu verweilen, da ja dieselbe für das ganze System von vorbildlicher Bedeutung war. Kant hat ja für dieselbe Beweise gegeben; was gilt von diesen? Nun das eigene Urteil Kants: schon ihre Zahl macht sie verdächtig! In der That, es sind nichts weniger als „Beweise“, was Kant unter diesem Namen ausgiebt. Es ist nichts weiter als eine total ungerechtfertigte Behauptung, zu sagen, die Vorstellungen des Raumes müssten schon zu Grunde liegen, damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden. Ohne Gegenstände der Erscheinung ist ja ganz gewiss kein Raum möglich. Erst Gegenstände ausser mir erlauben das Legen eines Koordinatensystems und damit Raumbestimmungen. Eine fertige räumliche Anschauung ist gewiss nicht vorhanden, eine solche entwickelt sich ja erst mit der Zeit, der operierte Blindgeborne sieht zunächst alles in einer Ebene, der haptische Raum ist nicht identisch mit dem optischen und keiner derselben mit dem Raume des Geometers. Das alles ist doch zum mindesten Grund genug, dass man das Gegenteil dieser von der heutigen Psychologie und Physiologie entwickelten Anschauung nicht als selbstverständlich hinstellen darf, mag man sich sonst zu diesen Ansichten bekennen oder nicht. „Die Scheidung zwischen der „Idee“ der räumlichen Ausdehnung und den Erregungen, die eine Empfindung zusammensetzen, die wir im Stande — und für die Zwecke des diskursiven Denkens gezwungen — sind, auszuführen, ist nicht eine in der Anschauung gelegene, sondern eine begriffliche. Wenn wir ein objektiv reelles Ding betrachten, so können wir kraft unseres Abstraktionsvermögens auf die Eigenschaft der räumlichen Ausdehnung bei völliger Ausserachtlassung seiner sinnlichen Qualitäten unsere Aufmerksamkeit richten; doch sobald wir es versuchen, uns seine Ausdehnung als wirklich vorzustellen — ein Gedankenbild der Ausdehnung zu bilden, oder sie als eine besondere Form der Anschauung vorzustellen — sind wir sofort gezwungen, sie mit einem Datum der Empfindung zu bekleiden oder zu vergesellschaften, das wir als eine zufällige Rückwirkung eines physikalischen Prozesses deuten. Anschauung (im Kantischen Sinne) ist ein wesentlicher Teil der Empfindung und erscheint als solche in den Sinnesäusserungen

ebenso wie in deren gedanklichen Reproduktionen."[1]) Wie Stallo weiter ausführt, kann auch der Raum, wenn er „rein subjektiv und ganz im Geiste gelegen ist, ganz gewiss keinen Grund für einen Schritt abgeben, der aus dem Geiste herausführt".[2]) Wenn Kant sagt, dass der Raum eine „notwendige Vorstellung a priori sei, die allen äussern Anschauungen zu Grunde liegt", so dreht er sich hiebei im Zirkel, denn was sind „äussere Anschauungen"? Doch nur die, denen die Vorstellung des Raumes zu Grunde liegt. Allen unsern Empfindungen liegt aber die Vorstellung des Raumes nicht zu Grunde, d. h. nicht alle enthalten räumliche Beziehungen an sich. Kant hat ferner behauptet, dass der Raum deshalb kein Begriff sei, weil nicht mehrere Räume möglich sind. Diese Behauptung ist durch die Wissenschaft vom Raume überholt worden; wir wissen heute, dass mehrere Raumbegriffe gleich gut denkbar sind und dass übrigens der physiologische Raum mit dem geometrischen nicht übereinstimmt. Aber auch abgesehen hiervon, kann diese Forderung nach einem angebbaren Umfang des Begriffes nicht aufrecht erhalten werden; man denke nur an die Begriffe „Welt" oder „Gott" oder selbst an einen beliebigen Individualbegriff. Aber auch, dass Geometrie nur unter Zugrundelegung dieser Ansicht vom Raume als Wissenschaft möglich sei, ist eine übereilte Annahme; die Geometrie von heute erhebt gar nicht den Anspruch darauf, eine Wissenschaft a priori zu sein; hat Kant vor mehr als 100 Jahren diese Annahme als eine selbstverständliche gelten lassen können, so sähe er sich heute gerade vor die Aufgabe gestellt, den apriorischen Charakter nachzuweisen. Das wäre heute diejenige Behauptung, die am dringendsten eines Beweises bedürfen würde.

Man kann übrigens sagen, dass der eigentliche fundamentale Irrtum der Kantischen Raum- und Zeitlehre metaphysisch-ontologischer Natur ist. Er steckt darin, dass sich Kant die Frage vorgelegt hat: Was ist Raum? bezw. Was ist Zeit? Darin liegt eine unberechtigte Substantivierung, Verselbständigung, Hypostasierung dieser Begriffe. Raum ist weder etwas Objektives (wie Newton wollte) noch etwas Subjektives (nach Kant), er ist überhaupt nicht „etwas". Raum und Zeit sind lediglich Worte (man könnte sagen substantivierte Adjektiva), die auf gewisse Begriffsverhältnisse

---

[1]) Stallo, l. c. S. 243.
[2]) Ib. S. 244.

hinweisen, aber nicht Begriffe oder „Anschauungen", denen etwas Greifbares, wie bei den gewöhnlichen Begriffen, selbst denen der geometrischen Körper, zu Grunde liegt. Es verhält sich damit, wie Stallo ausführt: „Der Raum ist ein Begriff, ein Produkt der Abstraktion. Alle Gegenstände unserer sinnlichen Erfahrung zeigen die Eigenschaft der Ausdehnung in Verbindung mit einer Zahl verschiedener und veränderlicher Qualitäten der Empfindung; und wenn wir nach und nach von diesen verschiedenen Empfindungen abstrahiert haben, kommen wir schliesslich zu der Abstraktion oder dem Begriff einer Form räumlicher Ausdehnung. Ich sage ausdrücklich Form der Ausdehnung, und nicht einfach Ausdehnung oder Raum, denn das erstere und nicht das letztere ist das summum genus der hier angeführten Abstraktionskette. Wenn das Wort ‚Begriff' in dem Sinne gebraucht wird, in welchem es den Repräsentanten eines möglichen Gegenstandes der Anschauung vorstellt, ist eine räumlich ausgedehnte Form das letzte Resultat des Verfahrens, durch welches ein Gegenstand oder eine Erscheinung begriffen werden kann. Die Abstraktion oder der Begriff (jetzt das Wort in einem weiteren Sinne gebrauchend) Ausdehnung im allgemeinen oder Raum wird durch eine andere Reihe von Abstraktionen erreicht, von denen ich später etwas zu sagen haben werde. Die Unterlassung des Unterscheidens dieser Begriffe, die keinen Bezug auf Grenzen und Formen haben von den wahren summa genera der Klassifikation der sinnlichen Gegenstände ist eine der Quellen der Verwirrung, die überall die Theorie des transscendentalen Raumes erfüllt, wie wir gleich sehen werden."[1])

Man kann die transscendentale Ästhetik betrachten von welcher Seite auch immer, man wird nie zu einem andern Schlusse kommen können als dem, dass sie in ihrer Gänze als verfehlt zu betrachten ist. Ja man muss zugeben, dass Hume eine wesentlich richtigere Auffassung der Sache hatte, indem er alle Gegenstände der menschlichen Vernunft in zwei Klassen teilte, die „relations of ideas" und die „matters of fact". Mit Unrecht hält ihm jedenfalls Kant vor, dass er die Urteile der Mathematik als analytische (im Sinne Kants) angesehen hätte, er sagt nur, dass die Begriffe derselben im Subjekte ihren Sitz haben, und das sagt Kant auch. Die Sätze der Geometrie sind auch „relations of ideas", welche

---

[1]) l. c. S. 245.

„ideas“ aber in Betracht kommen, ist zwar einerseits willkürlich, andererseits aber durch die Rücksicht auf die Wirklichkeit, die „matters of fact“, bedingt. Letzteres sind hier die geometrischen Grundthatsachen. Eine wesentlich präzisere Auffassung wird ermöglicht durch die Einbeziehung des Begriffes der Gestaltqualitäten, wie dies Cornelius[1]) in treffender Weise ausführt. Die Möglichkeit der Geometrie ist dann, wie ich in einem früheren Aufsatze[2]) im Anschluss an den Gedankengang der Mechanik von Hertz und als Konsequenz desselben dargestellt habe und wie neuerdings H. Poincaré in gleicher Weise dargethan hat,[3]) dadurch gegeben, dass sie Bilder (Begriffe) des Raumes konstruiert und deren Eigenschaften untersucht. Inwiefern diese Bilder der Wirklichkeit entsprechen, ist Sache der Erfahrung zu untersuchen.

Die Ansicht von der bloss subjektiven Bedeutung der Raum- und Zeitformen war für das Kantische System von folgenschwerster Bedeutung; sie hat ihm dadurch, dass er alles, was in der Zeit geschah, als bloss von subjektiver Bedeutung angesehen hatte, von vornherein das Verständnis der einzigen Quelle unseres Wissens, der unmittelbaren Erfahrung, verschlossen. Das hat sich, mehr noch als an ihm, an jenen, die in seine Fusstapfen zu treten meinten, bitter gerächt.[4])

Die Lehre von der nur subjektiven Bedeutung von Raum und Zeit ist daher sehr weit davon entfernt, als eine verdienstliche Leistung angesehen werden zu können.

---

[1]) Einleitung in die Philosophie, S. 245 ff.

[2]) Die Entwicklung des Raum- und Zeitbegriffes in der neueren Mathematik und Mechanik und seine Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Arch. f. system. Philos. her. v. Natorp 4. Bd. S. 32 ff. 1897. Ich bemerke, dass es dort auf S. 38 statt Mach, Lotze heissen muss.

[3]) La science et l' hypothèse. Paris, E. Flammarion 1902. Ich mache noch auf die in diesem Buche enthaltene ausführliche Analyse des Urteils $7 + 5 = 12$ besonders aufmerksam.

[4]) Andererseits hat freilich die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit Kant auch dazu gedient, sich in schwierigen Fällen leicht aus der Verlegenheit zu ziehen. So ernst es auch Kant mit seinen diesbezüglichen Unternehmungen war, erwecken dieselben doch beim unbeteiligten Zuschauer den Eindruck von Taschenspielerkunststücken. Dahin gehört z. B. seine Lehre von der gleichzeitigen Kausalität und Freiheit menschlicher Willenshandlungen. Da sich letztere auf die unerkennbaren Dinge bezieht und dieselben in der eigentlichen Wissenschaft keine Rolle spielen dürfen, müsste man eigentlich Kant als Deterministen ansprechen — so paradox dies wieder von einem andern Gesichtspunkte aus erscheint.

Sehr verbreitet ist die Ansicht, dass die transscendentale Analytik Kants Hauptleistung auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie vorstellt. Wie verhält es sich nun mit dieser?

In rein formeller Beziehung begegnen wir einer ganzen Schar von Mängeln. Mehr noch als früher die Mathematik tritt hier die Logik — und was für eine Logik! — mit dem Anspruch auf unbedingte axiomatische Giltigkeit ihrer Lehren auf. In Wirklichkeit müsste es natürlich umgekehrt die Erkenntnistheorie sein, die der formalen Logik ihre Stelle anweist und deren Grundsätze deduziert. Es war der Irrtum Kants, die Logik als über dem Streit der Parteien stehend und als etwas im wesentlichen Abgeschlossenes anzusehen. Von der Anerkennung dieses Standpunktes sind wir heute entfernter denn je. Wer kann z. B. sagen, was ein Begriff ist?[1]) Wir wissen bestenfalls, was er nicht ist. Machs Bemerkung über das Wesen des Begriffes, die denselben als auf einer Thätigkeit, einer Reaktion des Organismus beruhend auffasst,[2]) und Rickerts ähnlich lautende Erklärungen in seiner Abhandlung „Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung"[3]) sind fast das einzig Aufklärende dieser Art. Es ist daher natürlich, dass die sogenannte metaphysische Deduktion der Kategorien nicht als stichhaltig erkannt werden kann; ja es ist vielleicht denkbar, dass ein leiser Zweifel hieran Kant selbst aufgestiegen ist und er daher die Aufschrift „Von dem Leitfaden der Entdeckung etc." gewählt hat. Die Form der Herleitung ist also gewiss hinfällig; was das Eegebnis derselben betrifft, so sind, wie schon Schopenhauer und nach ihm Paulsen hervorgehoben, viele, wenn auch nicht alle der aufgezählten Kategorien belanglos, während andere wichtige Funktionen des Verstandes fehlen. Ich verweise da nur auf die Darstellungen englischer Logiker (Sir William Hamilton, Bain, Jevons) auf Machs Prinzip der Vergleichung und Denkanpassung, auf Volkmanns Prinzip der Isolation und Superposition.[4]) Man kann sagen, dass

---

[1]) Diese Frage hat sich Kant gar nicht gestellt — sehr zum Nachteil seines Systems. In Bezug auf den Gebrauch des Wortes Begriff verfährt er mit unglaublicher Leichtfertigkeit.

[2]) Pop. wiss. Vorl., 3. Aufl., S. 278.

[3]) Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 1894, S. 277 ff.

[4]) Vgl. Volkmann „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften", Leipzig 1896, und „Einführung in das Studium der theoretischen Physik", eb. 1900.

die wichtigsten begriffsbildenden Funktionen in der Kantischen Kategorientafel fehlen.

Die transscendentale Deduktion der Kategorien hat namentlich in der ihr in der zweiten Auflage zuteil gewordenen Fassung[1]) den grossen Vorteil, dass sie die Grundidee der ganzen Argumentation, das ist die eigentliche Funktion der Kategorien klar hervortreten lässt, wenn sie auch freilich eine Ableitung der Kategorientafel nicht giebt. Für die Kritik ist das von Vorteil, insofern sich hieran die Prüfung des Grundgedankens, unabhängig von der speziellen Ausführung anfügen lässt. Kant erklärt hier die Kategorien als die Thätigkeiten des Verstandes, durch die erst der Begriff des Gegenstandes (der Erscheinung) und damit Erfahrung zu stande komme. Wenn das richtig ist, so ist in der That der Verstand der Gesetzgeber der Natur und es giebt ein Wissen a priori als eine notwendige Bedingung jeder Erkenntnis. Dieser Gedanke erscheint an und für sich plausibel; und es ist auch ganz gewiss Kants besonderes Verdienst, den Anteil der spontanen Thätigkeit des Geistes an der Form alles Wissens mit Nachdruck betont zu haben. Das zu bestreiten liegt auch der empiristischen Schule der Erkenntniskritik fern, aber daraus allein ergiebt sich allerdings noch nicht die Richtigkeit der Deduktionen Kants. Sein Schluss ging dahin, dass erst die Thätigkeit des Verstandes den Begriff des Gegenstandes schaffe und dass daher der Begriff des Gegenstandes seiner Form nach ein von vornherein feststehender sein müsse; daraus sollte dann weiter folgen, dass Erfahrung nur unter gewissen apriorischen Bestimmungen möglich sei. Von dieser Schlusskette ist nun bloss die erste Hälfte richtig; der Begriff des Gegenstandes der Erscheinung ist allerdings ein von unserem Geiste konstruierter und muss somit den Denkgesetzen desselben folgen. Das ist von empiristisch-kritizistischer Seite niemals bezweifelt worden; H. Hertz betont es mit grossem Nachdruck.[2]) Anders steht es aber um die Richtigkeit des zweiten

---

[1]) Die von so vielen, auch Paulsen, in derselben gefundene Schwenkung gegen den Realismus kann ich hingegen in derselben nicht finden; man sehe nur die Fussnote zu § 27 ein, die eigens zur Zerstreuung derartiger Bedenken eingefügt wurde.

[2]) Einleitung in die Mechanik, Hertz' Werke III. Bd., S. 3: „Ganz werden sich leere Beziehungen nicht vermeiden lassen, denn sie kommen den Bildern schon deshalb zu, weil es eben nur Bilder und zwar Bilder unseres besonderen Geistes sind und also von den Eigenschaften seiner

Teils der Schlussfolgerung. Von vornherein lässt sich schon einwenden, dass der Begriff des Gegenstandes zur Erfahrung gar nicht unentbehrlich ist. Kant, der eben das Wort „Erfahrung" in einem ganz speziellen Sinne nimmt, kann das von seinem Standpunkte aus freilich nicht erkennen. Die Sache verhält sich aber so: Wenn ich z. B. sage, ich sehe einen Menschen oder ein Haus, so ist das — vom Standpunkte der strengen Wissenschaft, der ja hier allein in Betracht kommen kann — keine Thatsache der Erfahrung, sondern eine blosse Theorie, eine Hypothese. Der Leser findet eine ausführliche Analyse dieses Thatbestandes in Cliffords geistvollem Vortrag vor der Royal Institution (1873): „The philosophy of the pure sciences". [1]) Hingegen ist es eine Thatsache der Erfahrung, wenn ich konstatiere: ich sehe weiss oder ich fühle heiss. Die moderne Physik führt nun ihre Behauptungen durchaus auf solche Urteile letzterer Art zurück — wo sie dies etwa nicht thut, macht sie nur auf hypothetische (d. h. problematische) Giltigkeit Anspruch. In diesem Sinne wird also das Wort Erfahrung auf naturwissenschaftlicher Seite ganz allgemein verstanden, auf philosophischer scheint man sich fast durchgehends der Terminologie Kants anzuschliessen. [2]) Ist daher Kants Schluss schon aus diesem Grunde formal unzulässig, so ist er aus einer zweiten naheliegenden Bemerkung völlig belanglos; Kant erweist das Apriori als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung; nehmen wir an, der Nachweis sei ihm vollständig gelungen (was er nach dem vorhergehenden gar nicht ist), was beweist er? Gar nichts! Es fehlt der Nachweis, dass Erfahrung im Sinne Kants *wirklich* ist; das war es ja eben, was Hume bezweifelt hatte, und an diesem Nachweis ging Kant mit kaum glaublicher aber thatsächlicher Blindheit ganz vorbei — wohl eine seiner grössten Schwächen, die der Hinweis auf den damaligen Stand der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft nur sehr notdürftig entschuldigt. Kant hat sich hier verblüffen lassen. Noch auffallender ist es natürlich, dass so viele Interpreten Kants diese

---

Abbildungsweise mitbestimmt sein müssen". S. 28: „Den Bildern, welche wir uns von der Natur machen, können wir als unseren eigenen Schöpfungen Vorschriften machen".

[1]) Lectures and essays by the late W. K. Clifford, ed. by L. Stephen and Sir Fred. Pollock, 3. Aufl., London Macmillan 1901, I. Bd. S. 301 ff.

[2]) Vgl. hierüber meine Notiz: „Über den Begriff der Erfahrung", Arch. f. system. Philos. V. Bd., 3. H., S. 365, 1899.

offene Lücke nicht gesehen haben.[1]) Sie ist jedoch, wie Vaihinger mit vollem Rechte nachdrücklich hervorhebt, schon zu Lebzeiten Kants von einem seiner Zeitgenossen, mit dem er in Briefwechsel gestanden, bemerkt und Kant vorgehalten worden,[2]) wie aus dem Briefe Ulrichs an Kant vom 21. April 1785 ersichtlich ist. Die Stelle lautet: „Gesetzt, der Gegner räumt mir ein: Nach dem Begriffe der Erfahrung, den Sie sowohl in der Kritik der reinen Vernunft als noch mehr in den Prolegomenen festgesetzt haben, sind die Kategorien zum Exempel die der Ursache und der Grundsatz der ursächlichen Verbindung die Bedingung selbst der Möglichkeit solchartiger Erfahrung; er leugnet mir aber, dass der Mensch auf Erfahrung in der Bedeutung Berechtigung und Anspruch machen dürfe, wie soll ich ihm da kurz und gründlich begegnen?" Ganz ebenso trifft Paulsen den Kernpunkt der Sache mit der Bemerkung auf S. 208 seines Kantbuches: „Kants Denken zeigt an diesem Punkt eine fatale Neigung, sich im Kreise zu drehen. Was Hume bezweifelte, war die strenge (nicht die präsumtive) Allgemeinheit oder Notwendigkeit von Urteilen über Thatsachen überhaupt, also auch der Sätze der Physik und der angewandten Mathematik. Kant will sie ihm gegenüber beweisen, setzt sie aber im Grunde immer wieder voraus: im Begriff der Wissenschaft als solcher liegt nach ihm als wesentliches Merkmal der apodiktische Charakter, die Allgemeinheit und Notwendigkeit; wer ihren Sätzen diese bestreitet, der behauptet, dass es keine eigentliche Wissenschaft geben kann, der ist Skeptiker. Der Skeptizismus aber wird durch das Dasein der Wissenschaften, d. h. der mathematischen Naturwissenschaft widerlegt. ... Und dann garantieren umgekehrt wieder die apriorischen Grundsätze die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wissenschaften." Eben dahin zielt schliesslich auch die von Paulsen sehr mit Recht erhobene Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a posteriori (S. 147), deren Beantwortung „den ganzen Aufbau der Kritik zersprengt hätte". Auch der bildliche Ausdruck vom „Vorübergleiten des Kantischen Denkens" ist sehr glücklich gewählt. Kant hat gewiss garnicht daran gedacht, dass durch seine eigene Theorie die Möglichkeit von Erfahrungsurteilen zu nichte gemacht worden ist. Man kann so sagen, dass Kant selbst durch die ohne weiteres

[1]) Zu diesen zählen z. B. ausser K. Fischer auch Al. Riehl und Windelband.

[2]) Kantstudien, Bd. V, 1891, S. 106.

Bedenken anerkannte Möglichkeit synthetischer Urteile a posteriori stillschweigend die Unmöglichkeit solcher a priori eingesehen habe, wie man aus den Auseinandersetzungen Paulsens auf S. 182 seines Kantbuches ersehen kann: „Damit bricht die ganze Beweisführung mitten entzwei. Sie ruht auf der Voraussetzung, womit § 15 anhob: ‚alle Verbindung, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder der Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder der nicht sinnlichen Anschauung sein, ist eine Verstandeshandlung'. ‚Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht durch Wahrnehmung entlehnt werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes'. — Woher nun auf einmal ‚empirisch bestimmte' Erscheinungen, deren Gesetzmässigkeit kennen zu lernen ‚Erfahrung' hinzukommen muss? Können aus ‚Erfahrung' Gesetze entnommen werden, deren Quelle nicht der Verstand ist? Dann gäbe es also Verbindungen der Erscheinungen nach Regeln, die aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit stammen. Ist aber das der Fall, kann Verbindung überhaupt aus der Sinnlichkeit kommen, kann das Gesetz der Gravitation aus der ‚Erfahrung' und nur aus der Erfahrung erkannt werden, warum dann nicht auch das Gesetz der Kausalität? In der That, hier stehen zu bleiben, ist unmöglich. Man muss entweder weiter gehen zum reinen Rationalismus, der die ganze Physik für logisch konstruierbar und demonstrierbar hält, wie Spinoza, oder die Natur selbst a priori deduziert wie Hegel, oder man muss den Empirismus rein durchführen, wie es, der Intention nach, D. Hume thut: alle Naturgesetze, alle Wahrheiten von Thatsachen (im Unterschied von mathematischen), auch die allgemeinsten, sind empirische Gesetze, freilich, so werden wir hinzufügen, nicht in dem Sinne, dass die Natur draussen sie den Sinnen imprimiert, wohl aber in dem Sinne, dass der Verstand sie im Hinblick auf die in der Wahrnehmung gegebenen Zusammenhänge in Raum und Zeit ausbildet und ihre Wahrheit an ihnen kontrolliert." Ich habe diese Stelle deshalb hier ganz ausführlich angeführt, weil sie mit Haaresschärfe den Standpunkt der Erkenntnistheorie von Mach, H. Hertz, Clifford, Stallo, Cornelius, L. Lange, kurz den des kritischen Empirismus — nach einem Ausdruck von Cornelius — wiedergiebt und diese Übereinstimmung umso auffallender ist, als sie bisher fast die einzige Anerkennung des Machschen Standpunktes von rein philosophischer Seite her bedeutet. Gerade der fettgedruckte Schlusssatz entspricht, was ich besonders

hervorheben möchte, ebenfalls aufs genaueste dem Standpunkt Machs und berührt sich selbst im Wortlaut nahe mit einer Äusserung desselben in einem Briefe an Poske, die dieser bei Gelegenheit einer Besprechung meines Aufsatzes „Über Ernst Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik“ in der „Zeitschrift für den chemisch-physikalischen Unterricht“ reproduziert hat. Schliesslich möchte ich noch erwähnen, dass ich dieselbe Anschauung bereits zu wiederholten Malen, das erstemal 1897 in meinem Aufsatz über den Raum- und Zeitbegriff im Archiv für systematische Philosophie und insbesondere auch in dem eben genannten über Mach und Hertz vertreten habe. Im ersteren heisst es z. B.:[1] „Im Gegenteil sehen wir uns genötigt, an die Spitze unserer Systeme rein willkürliche Voraussetzungen zu setzen, dieselben in ihren Konsequenzen zu entwickeln und der Erfahrung das entscheidende Wort über ihre Richtigkeit oder wenigstens Zulässigkeit zu überlassen“. Die Worte „rein willkürlich“ sind vielfach beanstandet worden und sind wohl auch nicht ganz zutreffend gewählt, indem ich mich von der Absicht, den subjektiven Charakter unserer Begriffswelt zu betonen, etwas zu weit hinreissen liess; in Bezug auf sie oder einen ähnlichen Ausspruch hat sich dann Mach — ganz ähnlich wie Paulsen — dahin geäussert, dass unser Verstand die Begriffe in Hinblick auf die in der Erfahrung gegebenen Zusammenhänge schafft. In dem zweiten der oben genannten Aufsätze hob ich gleichfalls mit gesperrten Lettern hervor:[2] „Der Ausgleich zwischen Rationalismus und Empirismus erfolgt also derart, dass ersterem vollständig die Konstruktion der Begriffe, letzterem ebenso uneingeschränkt die Entscheidung über ihre Richtigkeit anheimfällt. Die konstruktive Thätigkeit des Denkens ist zur Entstehung eines naturwissenschaftlichen Systemes daher zwar notwendig aber nicht hinreichend“.

Die mathematische Physik ist also wie die Geometrie[3] eine

[1]) Arch. f. system. Philos. 4. Bd., S. 42, 1897.

[2]) Arch. f. system. Philos. 5. Bd., S. 180 f., 1899.

[3]) Vgl. über dieselbe die bereits citierten Ausführungen von Poincaré, dann auch die von Felix Klein (Vorlesungen über die nicht-euklidische Geometrie, u. a.) und H. Grassmann, Ausdehnungslehre vom Jahre 1844. Clifford sagt kurz: „Geometry is a physical science“, The common sense of the exact sciences, 4. Aufl., London, 1898, S. 47.

Wissenschaft, bei der die formale Richtigkeit eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung bildet.

Mit dieser Fixierung des eigentlich wesentlichen Unterschiedes zwischen Kantischem und empirischem Kritizismus könnte eigentlich die negative Seite der Beurteilung des Kantischen Systems enden und sich die Betrachtung seiner positiven Bedeutung für die Gegenwart anschliessen, wenn Kant sich nicht noch bemüssigt gesehen hätte, an die Analytik der Begriffe eine solche der Urteile anzugliedern. Wie Paulsen mit Recht konstatiert, gewinnt dadurch die Darstellung Kants gar nicht; das eigentlich Gezwungene und Überflüssige sind aber nicht die Urteile, sondern die Begriffe, deren Sinn eigentlich erst hier klar hervortritt. Denn die Begriffe, die Kategorien, bedeuten ja Thätigkeiten des Geistes; es wäre also naturgemäss, diese Thätigkeiten auch als solche gleich zu behandeln und sie nicht in die tote Form starrer Begriffe einzuzwängen. Die Kategorien sind gar nicht Begriffe im gewöhnlichen Sinne, sondern jene Funktionen des Geistes, welche erst Begriffe hervorbringen. Es ist daher auch die Darstellung der Grundsätze klarer und daher empfiehlt es sich, an ihnen das bisher Gesagte noch zu verdeutlichen.

Vor allem verlohnt sich ein Blick auf die Kausalitätstheorie, weil dieselbe einerseits von so vielen Seiten als besonderer Glanzpunkt des Systems gepriesen worden ist, und andererseits doch gesagt werden muss, dass die Schwäche der Kantischen Beweisführung nirgends mit so durchsichtiger Klarheit hervortritt wie gerade hier. Gegenüber weit verbreiteten Ansichten muss ich erklären, dass ich in derselben durchaus keinen Fortschritt, sondern nur einen Rückschritt gegenüber der Ansicht Humes erblicken kann. Machs Anspruch „Die Humesche Kritik bleibt aufrecht“[1]) pflichte ich vollkommen bei, wogegen ich dem von Natorp,[2]) wonach „die Frage der Kausalität seit 1781 anders liege,“ durchaus widersprechen muss. Denn Kant nimmt gerade das als selbstverständliche Annahme hin, was Hume eben bestritten hatte und beweist etwas, was Hume gar nicht bestritten hat, er verfällt somit seinem eigenen Vorwurf, den er den Nachfolgern Humes gegenüber gemacht hat. Ich bemerke dabei — um etwaigen Missverständnissen zu begegnen — dass ich Humes Auseinandersetzungen nicht in allem

---

[1]) Wärmelehre, 1. Aufl., S. 431.

[2]) Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus, Arch. f. system. Philos. 5. Bd. S. 195, 1899.

beipflichten kann. Ich kann ihm, wie ich schon einmal hervorgehoben,[1]) den Vorwurf metaphysischer Denkungsart nicht ersparen. Er giebt zu, dass wir Kausalität nicht erkennen können und doch zweifelt er nicht an der Giltigkeit dieses Begriffes. Das widerspricht dem Prinzip der Exaktheit oder wie man auch sagen kann, dem der Voraussetzungslosigkeit des Denkens. Für übel angebracht halte ich auch sein Hereinbringen der Assoziationstheorie. Nur nach der negativen Seite seiner Kritik stimme ich ihm vollkommen bei. Um sie zu widerlegen, hätte Kant den Beweis für die apriorische Giltigkeit wenigstens einiger Kausalurteile zu erbringen gehabt. Er hätte zeigen müssen, worin sich die Kausalurteile der Wissenschaft von den Kausalurteilen des Aberglaubens unterscheiden und das hat er nirgends geleistet. Da die letzteren offenbar unzulässig sind, müssen es auch die ersteren sein, denn es ist kein Grund ersichtlich gemacht worden, durch den man beide Arten von Kausalurteilen unterscheiden könnte. Man mag die Darstellung Kants in der Kritik oder in den Prolegomenen zur Hand nehmen, man wird sich fast bei jeder Zeile zu schärfstem Widerspruch herausgefordert fühlen. In der Kritik heisst der Grundsatz der zweiten Analogie: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“. Ja, ist denn das wahr? Ist der Wechsel von Tag und Nacht nicht auch eine Veränderung und geschieht es etwa „nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“? Bei manchen Veränderungen denken wir nachträglich die Begriffe von Ursache und Wirkung hinzu, niemals ist aber das Hineindenken dieser Begriffe Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung. Es ist eine vollständige Verkehrung der Sachlage, wenn es ein paar Seiten später heisst: „Ich werde also in unserem Falle die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der anderen unterscheidet“. „Gänzlich bestimmt“ ist die subjektive Folge, sie ist ja doch ein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung. Das, was Kant objektive Folge nennt, ist eine blosse Theorie, über die ich nach Massgabe verschiedener subjektiver Folgen urteilen werde. Es ist wieder der Dualismus bezw. der

---

[1]) J. B. Stallo als Erkenntniskritiker, Vierteljschr. f. wiss. Philos. 25. Bd. S. 411, 1901.

Realismus Kants, der sich hier in verderblichster Weise geltend macht. Auch hier setzt Kant dem Begriffe des Subjektes den des Objektes (zwar nicht im Sinne eines Dinges an sich, sondern in dem eines Gegenstandes der Erscheinung) in schroffer, ganz unhaltbarer Weise entgegen und verschliesst sich infolgedessen der Erkenntnis der einzigen Quelle unseres Wissens: der unmittelbaren Erfahrung. Das scheint mir wenigstens noch der plausibelste Erklärungsgrund für die Möglichkeit einer zu so handgreiflich falschen Konsequenzen führenden Denkweise zu sein. In den Prolegomenen tritt dieselbe noch drastischer hervor, denn hier tritt die ganze Leere der Deduktion an dem von Kant selbst gewählten Beispiele augenscheinlich zu Tage. Mit welchem Rechte kann ich auf Grund des Urteils „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm“ das Urteil bilden „Die Sonne erwärmt den Stein“? Enthält das zweite Urteil mehr wie das erste — wie Kant behauptet —, welches Recht haben wir dann es aufzustellen? Wenn dann Kant sagt, in diesem Falle „komme über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingiltig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“, so beschreibt er hier den Vorgang des vulgären unwissenschaftlichen Denkens, denselben, dessen Berechtigung Hume eben bestritten hatte. Es ist ganz merkwürdig, wie Kant an der Frage nach dem Rechte dieses Hinzudenkens des Verstandesbegriffes so schlankweg vorbeigehen konnte, nachdem dieselbe doch von Hume so nachdrücklich als solche formuliert worden war.

Noch merkwürdiger ist natürlich, dass seine Interpreten diesen fundamentalen Mangel nicht bemerkt oder ihn gar noch überboten haben. Wenn z. B. Kuno Fischer geradezu erklärt:[1] „Die Zeit als solche ist völlig subjektiv, sie ist die Form unserer Anschauung, unserer Vorstellungsweise; in ihr verlaufen unsere Wahrnehmungen mit ihren Erscheinungen. Da ist zunächst kein Grund, warum diese Erscheinung nicht eben so gut jetzt als früher oder später stattfindet. Die Frage heisst: was verknüpft diese bestimmte Erscheinung mit diesem bestimmten Zeitpunkt? Der Zeitpunkt ist nicht reguliert, weder durch die Zeit, die alle Erscheinungen in sich begreift, noch durch

---

[1]) In der 3. Auflage seines Kantwerkes auf S. 394.

die Erscheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte sein kann," — so ist denn das doch zu stark. Eine solche unsinnige „Völligkeit der Subjektivität", nach der es ganz beliebig sein sollte, wann wir den Zeitpunkt einer Erscheinung einordnen — weil die Zeit eben etwas völlig Subjektives ist[1]) — dürfte wohl nicht einmal im Sinne Kants gewesen sein. Was ihn irregeführt, war wohl nur die Verkennung der Bedeutung der unmittelbaren Erfahrung, sein realistisches Vorurteil, das in der subjektiven Wahrnehmung nur etwas Minderwertiges erblickt hatte und erst die in seiner Weise bestimmte „objektive Erfahrung" als Erfahrung gelten liess. An die Möglichkeit, dass diese „objektive Erfahrung" (im Sinne Kants) durch eine subjektive geprüft werden könne, hat Kant offenbar gar nicht gedacht. Das ist aber eine Sache, die jedem Naturforscher von vornherein ganz klar ist; denn die Sätze der Naturwissenschaft enthalten doch auch Prophezeiungen für die Zukunft und somit muss es möglich sein, ihre Richtigkeit durch einfache Wahrnehmungsurteile, wie „es ist hell", „es ist dunkel" zu prüfen.[2])

Nicht weniger klar und durchsichtig ist der Irrtum Kants in der ersten Analogie beim Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz. Auch diese ist durchaus keine notwendige Bedingung einer Erfahrung; um den Wechsel, die Veränderung konstatieren zu können, bedarf es einer absolut unveränderlichen Substanz keineswegs. So kann man die Bewegung zweier Körper konstatieren, wenn auch keiner derselben in Ruhe ist, ja es hat sogar letzterer Ausdruck keinen wissenschaftlich angebbaren Sinn. Ein relativ Beständiges muss überall als Vergleichskörper schon deshalb ausreichen, weil es ein absolut Beständiges nicht giebt. Das ist einfach eine Thatsache der Erfahrung, gegen die es keine Berufung auf eine höhere Instanz giebt. Es ist dies namentlich von Mach,

---

[1]) Der Fehler liegt darin, dass subjektiv = willkürlich gesetzt wird. Das ist unberechtigt.

[2]) Vgl. den Schluss meiner Ausführungen über den Raum- und Zeitbegriff im Arch. f. system. Philos. 4. Bd., S. 42 f. Es ist dort darauf hingewiesen, dass eine theoretische Vorausberechnung irgend einer physikalischen Konstante durch ein einfaches Wahrnehmungsurteil geprüft, d. h. bestätigt oder widerlegt werden kann.

Kurz und treffend fasst K. Pearson (The grammar of science, 2 ed., London 1901), ein Mach nahestehender Denker, das Urteil über den Kausalbegriff in den Worten zusammen: „Necessity belongs to the world of conceptions, not to that of perceptions".

Stallo[1]) und Paulsen[2]) so klar und ausführlich auseinandergesetzt worden, dass es genügen kann, sich auf deren Ausführungen zu berufen. Bemerkt mag nur werden, dass demjenigen, der dieses Faktum leugnen möchte, ein sehr einfaches Mittel der Widerlegung zu Gebote steht: er gebe einfach eine solche unveränderliche Substanz an!

Viel glücklicher war Kant in der Aufstellung der Antizipationen der Wahrnehmung. Kann man auch seine Deduktion nicht als einen Beweis a priori für die durchgängige Stetigkeit der intensiven Grössen gelten lassen, so ist doch seine Betonung der Wichtigkeit dieses Begriffes der Intensivität gegenüber den Versuchen der mechanischen Physik, mit dem blossen Begriffe rein extensiver Grössen sein Auskommen zu finden, sehr am Platze. In diesem Punkte hat Kant im Sinne der heutigen phänomenalistischen und energetischen Auffassung der Physik gedacht.

Die Axiome der Anschauung enthalten die Deduktion der Grundsätze der angewandten Mathematik. Da Kant selbst zugiebt, dass zur Bildung der geometrischen Begriffe wie der einer Linie es einer Verstandesthätigkeit bedarf, so ist dieser Ort für diese Frage auch der angemessene. Allein das Resultat kann auch in diesem Falle nicht als ein zulässiges angesehen werden, die Sätze der Geometrie gelten nur von den Idealbegriffen derselben, jede Anwendung dieser Sätze ist empirischer Natur und enthält eine Berufung auf die Erfahrung. Kants Schluss „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine möglich, was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener“ ist unrichtig, weil es der Obersatz ist; gegeben ist uns nur die empirische Anschauung, während die reine eine blosse Abstraktion aus derselben ist. Kant verfährt natürlich konsequent seiner Grundanschauung gemäss, aber diese ist eben unzulässig.

Bezüglich der Dialektik mag hier die Bemerkung genügen, dass von einem wirklichen transscendentalen Schein im Sinne

---

[1]) Stallo betont insbesondere mit grossem Nachdruck das Prinzip der Relativität, in dessen Verkündigung man nie zu überschwänglich sein könne. Vgl. dessen „Begriffe und Theorien der modernen Physik“ S. 186 ff. Die Litteratur über die Relativität der Bewegung und die damit zusammenhängenden Fragen findet sich am vollständigsten bei L. Lange, „Das Inertialsystem vor dem Forum der Naturforschung“, Leipzig, Engelmann 1902 (Wundtfestschrift, XX. Bd. der „Philosophischen Studien“).

[2]) Kantbuch, S. 191 ff.

Kants nicht die Rede sein kann. Die „Ideen der Vernunft“ sind von vornherein unberechtigte Begriffsbildungen, da es der Begriff des Absoluten (Unbedingten) ist;[1]) sie haben also auch nicht diejenige positive Bedeutung, die ihnen Kant noch lässt. Es handelt sich bei ihnen um wirkliche, blosse Scheinprobleme, die aus einer verkehrten Fragestellung entspringen. Im übrigen verweise ich auf die Auflösung der Antinomien bei H. Cornelius.[2])

Es erübrigt nur noch, auf eine Grundvoraussetzung des Kantischen Denkens von allgemeinster Bedeutung hinzuweisen, die von der heutigen Wissenschaft nicht mehr geteilt wird. Der Titel deutet sie schon an, es ist die Voraussetzung von einer unfehlbaren, allen Menschen in gleicher Weise zukommenden Vernunft, das Wort im allgemeinsten Sinne genommen (einschliesslich der anderen Geisteskräfte des Menschen, wie es ja wohl auch im Titel der Kritiken gemeint ist). Diese rationalistische Voraussetzung gilt Kant von vornherein als so selbstverständlich, dass sie einer besonderen Prüfung auf ihre Berechtigung hin gar nicht bedarf. Am augenfälligsten tritt diese Grundvoraussetzung dort hervor, wo Kant die Möglichkeit eines Irrtums zu erklären unternimmt (am Anfange der Dialektik), der in der That von seinem Standpunkte aus ganz unmöglich wäre. Hier bezeichnet Kant ausdrücklich Sinne und Verstand als „Kräfte der Natur“, von denen sogar physikalische Gesetze gelten sollen. Ich hebe diese Stelle gerade deshalb hervor, weil sie in unwiderleglicher Weise die subjektiv-psychologische Grundanschauung Kants darthut, und dieselbe von Seite so vieler Anhänger wegzudeuten oder gar als absurd hinzustellen versucht worden ist. Gewiss kommt bei Kant auch die objektive, transscendentale Methode zur Geltung, deren Begründer zu sein ja Kants eigenstes Verdienst ist und die sachlich ja auch weit wertvoller ist; das alles giebt aber doch noch kein Recht zu leugnen, dass die ursprünglichere, frühere und zum grossen Teile stehen gebliebene Ansicht Kants die subjektiv-psychologistische war, die er selbst als metaphysische bezeichnet. So basieren die metaphysischen Deduktionen der Ästhetik und die von Kant selbst (in der Vorrede zur ersten Auflage) als subjektiv bezeichnete Deduktion der Kategorien auf derselben. In der zweiten Auflage ist allerdings letztere gestrichen worden, ein Zeichen für die Fort-

---

[1]) Siehe Stallo, l. c., S. 186ff.

[2]) Einleitung in die Philosophie, S. 331ff.

entwickelung des Kantischen Denkens von der psychologischen zur transscendentalen Methode. Das ursprüngliche Vorhandensein der ersteren erklärt sich auch leicht durch den Hinblick auf Locke. Allerdings besteht aber zwischen Locke und Kant in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied, Locke denkt in der Psychologie empiristisch, Kant rationalistisch und zwar derart, dass er auf seine rationalistisch-psychologischen Begriffe und Entwicklungen das Wort Psychologie gar nicht zur Anwendung bringt. Der Begriff dieses Wortes ist eben bei Kant ein anderer als in der heutigen Wissenschaft.[1]) Daher kommt es auch, dass, wie Paulsen sehr richtig bemerkt,[2]) Kant an der rationalistischen Anschauung vom Wesen des Begriffes im Grunde immer festgehalten hat. „Analytische Urteile setzen voraus, dass Begriffe feste Wesenheiten sind, die der Verstand vorfindet und durch Analysis sich verdeutlicht. Das ist die Anschauung, die der realistische Rationalismus durch alle Wandlungen festgehalten hat: wahre Begriffe haben als solche Realität, jedes denkbare Wesen hat wenigstens einen in ihm liegenden Anspruch auf Wirklichkeit, eine Art Halbwirklichkeit, das ist die ‚innere Möglichkeit'. Die Erfüllung dieses Anspruchs ist die förmliche Wirklichkeit. Das ist der Satz Wolffs: Dasein ist Ergänzung der Möglichkeit (complementum possibilitatis), ein Satz, der auf Leibnizens Schöpfungstheorie zurückweist: alles Denkbare ist möglich, ein ens possibile; unter den unzähligen möglichen Dingen, die in Gottes Intellekt sind, wählt er aus und giebt förmliche Wirklichkeit denjenigen, die in ihrer Gesamtheit das Maximum kompossibler Realität oder Vollkommenheit darstellen; wohingegen bei Spinoza der Umfang der Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, Realität ist ihm nichts als Cogitabilität, notwendiges Gesetztsein in der Begriffswelt. Kant hat sich von dieser rationalistischen Anschauung, von der er ausgegangen ist, in den sechziger Jahren loszulösen begonnen, aber er hat sich niemals ganz von ihr gelöst. Die Begriffe sind ihm fertige Wesenheiten geblieben, die man auflösen, in ihre Bestandteile zerlegen kann: dann erhält man analytische Urteile, die a priori feststehen.

[1]) Dass Kant der Chemie und Psychologie den Namen einer Wissenschaft abspricht, entschuldigt sich einigermassen durch die Thatsache, dass zu seinen Lebzeiten noch keine dieser Wissenschaften bestanden hat. Freilich war diese Ableugnung eine Folge seiner rationalistischen Denkweise.

[2]) S. 143.

Man kann ihnen aber auch Prädikate geben, die nicht aus den wesentlichen Merkmalen abgeleitet werden können: dann erhält man synthetische Urteile".[1]) Deshalb hat wohl auch Kant in der Kritik den Gang eingeschlagen, dass er zuerst die Begriffe aufstellt und hintennach erst ihre Berechtigung nachweist — ein doch an sich sehr sonderbares Verfahren. Eine zweite Konsequenz seiner rationalistischen Denkweise war die Übernahme des Platonischen Wissenschaftsbegriffes. Kant hat denselben allerdings dem Umfange seiner Giltigkeit nach bedeutend restringiert, ist aber in der Idee nie von ihm abgewichen. Erst für die moderne Wissenschaftstheorie entstand durch die Zerstörung jeglichen Aprioris die Notwendigkeit, einen neuen Begriff der Wissenschaft aufzustellen.

III. Die positive Bedeutung der Kantischen Erkenntnistheorie für die moderne exakte Wissenschaft.

Es könnte nach der im Vorhergehenden durchgeführten, zum grössten Teile ablehnenden Kritik den Anschein haben, als würde Kants Gedankenkreis für die Gegenwart, d. h. wenigstens für die exakte Wissenschaft von keiner Bedeutung mehr sein können. Das wäre indess eine zu voreilige Annahme. Seine Bedeutung ist eine doppelte; eine mehr historische als Bahnbrecher erkenntnistheoretischer Betrachtungsweise und eine positive im engern Sinne des Wortes.

Kants fundamentale historische Bedeutung auch nur anzuzweifeln, dürfte wohl niemand beifallen; wonach allerdings gefragt werden könnte, ist lediglich der Umstand, wieso es komme, dass trotz der vielen hervorgehobenen Mängel Kants Lehre eine solche Rolle habe spielen können, als ihr thatsächlich zugefallen ist. Man wird auch billigerweise fragen dürfen, warum es nicht schon Locke, Berkeley oder Hume, deren Lehren ja älter und z. T. in mancher wichtigen Beziehung auch richtiger sind, geglückt sei, sich eine ähnliche Position zu erringen.

---

[1]) Damit im Zusammenhang steht die Auffassung der Noumena, d. h. der Dinge an sich als begrifflicher Wesenheiten und die Hypothese von einem göttlichen Verstande, der ohne Anschauung die Dinge (eben deshalb, weil sie an sich, wie bei Plato, begrifflicher Natur sind) zu erkennen vermöchte. Die rationalistische Denkweise bildet eben den Schlüssel zur Metaphysik Kants.

Der Begründer der Erkenntnislehre, der Urheber des Gedankens, dass man zuvor die Natur des Verstandes untersuchen müsse, bevor man sich mit demselben auf das spekulative Gebiet herauswage, ist ja nicht Kant, sondern Locke. Er hat ja auch bereits die wichtigsten Daten gesammelt und sein Buch ist nicht weniger dick ausgefallen als die Vernunftkritik. Der Vorrang aber, den letztere bezüglich der Methode erhebt, hat sich in dieser Art nicht als berechtigt herausgestellt; man könnte sich also fragen, ob nicht das eigentliche Verdienst Locke gebühre. Gewiss ist dasselbe nicht zu unterschätzen, trotzdem hat aber Kant doch sehr wesentliche Vorzüge vor Locke voraus. Einmal ist letzterer trotz seines Empirismus noch immer mehr Metaphysiker als Kant, dann ist seine Darstellungsweise mehr populär als wissenschaftlich. Das gilt aber nicht nur von dem Stil, sondern auch von der Art der Gedankenfolge; Kants Arbeit ist ohne Zweifel viel gründlicher und gewissenhafter. Kant verarbeitet auch ein ungleich grösseres Material, dann geht er ein auf die Theorie der Erkenntnis in jenen Wissenschaften, die zu seiner Zeit vorzugsweise als solche gegolten haben. Das sind alles Vorzüge, durch die sich Kant auch von seinen andern Vorgängern unterscheidet, und die das Manco an Originalität, das er ihnen gegenüber aufweist, wieder wettmachen. Bei Hume kommen auch positive Mängel in Betracht, seine Associationspsychologie und die daraus sich ergebende Verkennung der Aktivität des Geistes, so dass Hume gegenüber Locke und Berkeley in vieler Hinsicht einen Rückschritt bedeutet. Des letzteren Erkenntnistheorie ist nun allerdings ohne Zweifel der Kantischen weit überlegen;[1]) merkwürdigerweise blieb ihr aber ein wesentlicher Einfluss auf die Zeitgenossen versagt, vielleicht deshalb, weil ihr Urheber denselben allzu weit voraus war und seine in einer Art genialer Intuition erschauten Gedanken ebenso einfach und anspruchslos niederschrieb, als er sie gefunden hatte, während Kant, was er

---

[1]) Eine eingehende Begründung dieser Behauptung behalte ich mir für später vor. Richtig ist — wie ich auch an mir selbst gefunden habe —, dass der erste Eindruck der Lektüre der „Prinzipien" der eines Paradoxen ist. Vielleicht empfiehlt sich zur Einführung besser der erste der Dialoge zwischen Hylas und Philonous, um deren deutsche Herausgabe sich R. Richter jedenfalls ein Verdienst erworben hat, wenn ich auch seinen doch noch immer herabsetzenden Bemerkungen über Berkeley nicht zustimmen kann.

mühsam erarbeitet, ebenso umständlich auseinandersetzt. Schliesslich haben auch äussere Umstände, wie das hohe Alter, das Kant erreichte, und der Umstand, dass er aus der herrschenden Schulphilosophie hervorgegangen war, dazu beigetragen, seiner Kritik der Erkenntnis die überwiegende Stellung zu verschaffen, die sie erhalten.

Auch für die Entwickelung der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik war Kant von grossem Einfluss. Mach führt den ersten Impuls zum Verlassen der bisher allgemein üblich gewesenen Anschauungsweise der Naturforscher wie des gemeinen Mannes und zur Bildung einer neuen Auffassungsweise des Weltbildes auf Kant zurück. „Ich habe es stets als besonderes Glück empfunden, dass mir sehr früh (in einem Alter von 15 Jahren etwa) in der Bibliothek meines Vaters Kants ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik' in die Hand fielen. Diese Schrift hat damals einen gewaltigen unauslöschlichen Eindruck auf mich gemacht, den ich in gleicher Weise bei späterer philosophischer Lektüre nie mehr gefühlt habe. Etwa 2 oder 3 Jahre später empfand ich plötzlich die müssige Rolle, welche das „Ding an sich" spielt. An einem heitern Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als *eine* zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend". Weiter als auf eine erste Anregung erstreckt sich allerdings Kants Einfluss auf Mach schwerlich. Er nennt seinen Namen einigemale in seinen Werken. Die wichtigsten dieser Stellen sind etwa die folgenden: „Es war *eine* grosse ernüchternde Kulturbewegung, durch welche die Menschheit im 18. Jahrhundert zur vollen Besinnung kam. Sie schuf das leuchtende Vorbild eines menschenwürdigen Daseins zur Überwindung der alten Barbarei auf praktischem Gebiete; sie schuf die Kritik der reinen Vernunft, welche die begrifflichen Truggestalten der alten Metaphysik ins Reich der Schatten verwies, sie drückte der physikalisch-mechanischen Naturansicht die Zügel in die Hand, die sie heute führt".[1] „Die *fertige* Erfahrung im Setzen der Gedankenmosaik, mit welcher wir jedem neuen Fall entgegenkommen, hat Kant einen angeborenen Verstandesbegriff genannt".[2] „Wir wollen uns nur er-

---

[1]) Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung, Festvortrag 1882, enthalten in „Populär-wiss. Vorl."; in der 3. Aufl. auf S. 216.

[2]) Ebd., S. 228.

innern, dass Newton noch von einer absoluten, von allen Erscheinungen unabhängigen Zeit, wie auch von einem absoluten Raum spricht, über welche Anschauungen selbst Kant nicht hinausgekommen ist, und die heute noch zuweilen ernstlich erörtert werden."[1]) „Die verschiedene Kraft solcher Kausalitätsurteile treibt nun zur Untersuchung über die Natur derselben, und erzeugt eben das Hume-Kantsche Problem: Wie kann das Bestehen eines Dinges A überhaupt zur notwendigen Bedingung des Bestehens eines andern B werden? Beide Denker lösen dasselbe in ganz verschiedener Weise, und zwar Hume in der schon erwähnten, der wir beipflichten. Kant hingegen imponiert die thatsächliche Kraft, mit der Kausalitätsurteile auftreten. Ihm schwebt nachweislich als Ideal das Verhältnis von (Erkenntnis-) Grund und Folge vor. Der ‚angeborene Verstandesbegriff' erscheint ihm sozusagen als Postulat, um das thatsächliche Bestehen der Kausalitätsurteile psychologisch zu verstehen. Dass es sich aber nicht um einen angeborenen, sondern um einen durch die Erfahrung selbst entwickelten Begriff handelt, lehrt die einfache Überlegung, dass der erfahrene Physiker sich einer neuen zum ersten Mal beobachteten Thatsache gegenüber doch ganz anders verhält, als das unerfahrene Kind derselben gegenüber. Eine Erfahrungsthatsache wirkt eben nicht durch sich allein, sondern setzt sich mit allen vorausgegangenen in psychische Beziehung. So kann allerdings der Eindruck entstehen, als ob wir durch eine einzelne Thatsache etwas erfahren könnten, was nicht in ihr selbst liegt. Dieses Etwas, was wir hinzuthun, liegt eben in der Summe der vorausgegangenen Erfahrung."[2]) Im allgemeinen kann man sagen, dass es die antimetaphysische Seite des Kantischen Denkens ist, die Mach anerkennend hervorhebt aber nicht als durchaus ausreichend erachtet. Übrigens finden sich auch sonst noch Berührungspunkte. So wie Kant hebt auch Mach die Aktivität des Denkens hervor. Er pflichtet dem Ausspruch Schopenhauers über „den Willen, der sich den Intellekt für seine Zwecke schuf", bei,[3]) und betont namentlich in seiner Auffassung des Begriffes die eigene Thätigkeit des Geistes. „Wir dürfen nicht denken, dass die Empfindung ein rein passiver Vorgang ist.

---

[1]) Ebd., S. 233.

[2]) Prinzipien der Wärmelehre, 1. Aufl. 1896, S. 432 f.

[3]) Pop. wiss. Vorl., 3. Aufl., S. 219.

Die niedersten Organismen antworten auf dieselbe mit einer einfachen Reflexbewegung, indem sie die herankommende Beute verschlingen. Bei höheren Organismen findet der centripetale Reiz im Nervensystem Hemmungen und Förderungen, welche den centrifugalen Prozess modifizieren. Bei noch höheren Organismen kann — bei Prüfung und Verfolgung der Beute — der berührte Prozess eine ganze Reihe von Zirkelbewegungen durchlaufen, bevor derselbe zu einem relativen Stillstand gelangt. Auch unser Leben spielt sich in analogen Prozessen ab, und alles, was wir Wissenschaft nennen, können wir als Teile, als Zwischenglieder solcher Prozesse ansehen. Es wird nun nicht mehr befremden, wenn ich sage: Die Definition eines Begriffes, und, falls sie geläufig ist, schon der Name des Begriffes, ist ein Impuls zu einer genau bestimmten, oft komplizierten, prüfenden, vergleichenden oder konstruierenden Thätigkeit, deren meist sinnliches Ergebnis ein Glied des Begriffsumfangs ist. Es kommt nicht darauf an, ob der Begriff nur die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Sinn (Gesicht) oder die Seite eines Sinnes (Farbe, Form) hinlenkt, oder eine umständliche Handlung auslöst, ferner auch nicht darauf, ob die Thätigkeit (chemische, anatomische, mathematische Operation) muskulär, oder gar technisch, oder endlich nur in der Phantasie ausgeführt, oder gar nur angedeutet wird. Der Begriff ist für den Naturforscher, was die Note für den Klavierspieler. Der geübte Mathematiker oder Physiker liest eine Abhandlung so, wie der Musiker eine Partitur liest. So wie aber der Klavierspieler seine Finger einzeln und kombiniert erst bewegen lernen muss, um dann der Note fast unbewusst Folge zu leisten, so muss auch der Physiker und Mathematiker eine lange Lehrzeit durchmachen, bevor er die mannigfachen feinen Innervationen seiner Muskeln und seiner Phantasie, wenn ich so sagen darf, beherrscht. Wie oft führt der Anfänger in Mathematik oder Physik anderes mehr oder weniger aus, als er soll, oder stellt sich anderes vor. Trifft er aber nach der nötigen Übung auf den ‚Selbstinduktionskoeffizienten', so weiss er sofort, was das Wort von ihm will. Wohlgeübte Thätigkeiten, die sich aus der Notwendigkeit der Vergleichung und Darstellung der Thatsachen durch einander ergeben haben, sind also der Kern der Begriffe". Man greift also jedenfalls sehr fehl, wenn man Mach in dem Sinne zu den „Empiristen" zuzählen wollte wie etwa John Stuart Mill, dessen Logik nach Machs eigener Aussage mit Unrecht so viel Verbreitung

in Deutschland gefunden hat und gegen den er sich mit gutem Recht durchaus ablehnend verhält.

Etwas mehr nach der Seite des Empirismus im landläufigen philosophischen Sprachgebrauche neigt K. Pearson,[1]) der sich aber immerhin in allen Grundfragen in vollster Übereinstimmung mit Mach befindet, und denselben auch wiederholt als Gewährsmann zitiert. Auch Pearson erwähnt Kant mehrmals, bei dem er eine frühere kritische und eine spätere metaphysische Periode unterscheidet.[2])

Näher an Kant steht hingegen der Deutschamerikaner B. Stallo, ein Lehrerssohn aus dem Oldenburgischen, der frühzeitig nach Amerika ausgewandert ist und sich als Autodidakt herangebildet hat.[3]) Ursprünglich Hegelianer,[4]) war er wohl in der philosophischen Litteratur im eigentlichen Sinne des Wortes mehr bewandert als Mach und Pearson. Er nimmt auch speziell auf Kant öfters und auch mehr in Detailfragen Bezug, wenn auch meistens mehr kritisch als anerkennend. Von den „ontologischen Träumereien Hegels“ hat er sich ganz losgesagt, er hofft, die Veröffentlichung seines Erstlingswerkes durch die des bereits genannten Hauptwerkes gesühnt zu haben. Dasselbe erschien 1881, als Stallo das 58. Lebensjahr bereits überschritten hatte,[5]) also fast in demselben Lebensjahre seines Urhebers als die Kritik der reinen Vernunft. In diesen zwei äussern Umständen, Aufwachsen in einer metaphysischen Schule und Überwindung derselben an der Schwelle des Greisenalters, stimmen also Kant und Stallo überein. Auch in der Anlage der beiden Werke finden sich Übereinstimmungen: Kant wendet sich gegen die Metaphysik auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, Stallo gegen die Metaphysik auf den Gebieten der Mathematik und Physik. Kant untersucht die wirklich stattfindende Erkenntnis, Stallo schickt der eigentlich erkenntnistheoretischen Untersuchung, auf die er selbst das Hauptgewicht gelegt hat, eine für den Physiker bestimmte Darstellung

---

[1]) The grammar of science, 1. Auflage London, W. Scott, 1892, 2. Auflage 1901.

[2]) Als Beispiele eines Metaphysikers führt Pearson u. a. an: „Kant, in his later uncritical period (when he discovered that the universe was created in order that man might have a sphere for moral action!)“.

[3]) Vgl. das Vorwort von Mach zu meiner Übersetzung seines Hauptwerkes „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik“, Leipzig 1901.

[4]) Als solcher veröffentlichte er das Buch „The philosophy of nature, Boston, Crosby & Nichols 1848.

[5]) Stallo ist am 16. März 1823 geboren.

voraus, in der er erst die unvermeidlichen Widersprüche der bisherigen Ansicht aufdeckt. Entgegen den üblichen Anschauungen der zeitgenössischen Physiker betont er wiederholt die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchung im Sinne Kants. So hält er schon in der (in die deutsche Ausgabe nicht aufgenommenen) Vorrede zur 2. Auflage, die sich mit der Aufnahme des Werkes von Seite der englisch-amerikanischen Kritik beschäftigt, den modernen Physikern vor,[1]) sie wären „ohne die geringste Ahnung davon, dass nicht nur die theoretische Auswertung der Beobachtungsdaten, sondern Erfahrung selbst unmöglich sei ausser unter Zugrundelegung bestimmter, allgemeiner, unerbittlicher Gesetze der Erkenntnis". Als solche Gesetze stellt er die der Kausalität, Konstanz und Kontinuität hin. „Das Gesetz der Kausalität ist seinem Wesen nach ein Gesetz der Korrespondenz und Äquivalenz von Veränderungen; seine Wurzel liegt in der durchgängigen Relativität und gegenseitigen Abhängigkeit aller Naturerscheinungen. Es besagt, dass, wo immer auch eine Veränderung einer Erscheinung oder einer Reihe solcher beobachtet wird, wir gezwungen sind infolge der Beziehungen dieser Erscheinungen zu andern, von denen deren Existenz abhängt, nach einer äquivalenten Veränderung in diesen andern Erscheinungen zu suchen. Die Frage nach der Ursache entsteht nur dort, wo eine Veränderung vorliegt; und die gesuchte Ursache ist gleichfalls wieder eine Veränderung. Es erhebt sich natürlich sofort die Frage, was die Kriterien der verlangten Äquivalenz sind — eine Frage, die hier nicht untersucht und mit der einfachen Bemerkung beschieden werden muss, dass diese Kriterien von der Natur der Veränderungen abhängig sind, deren Korrespondenz und Äquivalenz in Betracht stehen."[2]) „Das Gesetz der Konstanz ist weiter nichts als das Gesetz der Kausalität mit Rücksicht auf die Äquivalenz und gegenseitige Korrespondenz der einander bestimmenden Erscheinungen, wie dies z. B. in der Mechanik an dem Satz von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zu Tage tritt."[3]) „Das Gesetz der Kontinuität ist ein anderer Ausdruck des Kausalgesetzes, der sich aus der Thatsache ergiebt, dass alle physischen Veränderungen in Raum und Zeit vor sich gehen, die notwendig als stetig aufgefasst werden müssen. Zu sagen, der Raum sei unstetig, würde

---

[1]) The concepts and theories of modern physics, 3rd ed., p. XIX.

[2]) Ib. p. XXXVIII.

[3]) Ib. p. XXXIX.

heissen, dass zwischen zwei benachbarten Punkten es ein räumliches Intervall giebt; und ebenso würde die Behauptung einer Unstetigkeit der Zeit dazu führen, zu sagen, dass es zwischen zwei noch so nahen Momenten ein Zeitintervall gebe."[1]) Stallo bemerkt sodann bezüglich „der alten Frage, ob das Kausalitätsgesetz ein Satz a priori oder a posteriori sei", dass dieselbe nach seiner Ansicht nur durch eine Überprüfung der alten Antithese von a priori und a posteriori gelöst werden könne. Ebenso geht aus der ganzen Auffassung im Buche selbst ein merkliches Hinüberneigen zu Kantischen Ansichten hervor. Andererseits bekämpft allerdings Stallo Kants Raumlehre wie seine kosmologische Theorie als metaphysisch und bemerkt von ihm, dass er nicht ohne Grund den Reihen ontologischer Metaphysiker beigezählt worden sei.[2])

Gleichfalls merklich von Kant beeinflusst ist auch H. Hertz in seiner nachgelassenen Mechanik. Allerdings berührt derselbe allgemein philosophische Fragen nur indirekt, und auch der Umstand, dass er noch kurz vorher auf dem üblichen Standpunkt der Physiker gestanden,[3]) und seine Mechanik nicht selbst mehr herausgegeben hat, bewirkt in der Ausdrucksweise eine Anlehnung an den gewohnten Sprachgebrauch des Physikers. Ob Hertz sich speziell mit Kant beschäftigt und wie weit überhaupt seine philosophischen Studien gegangen sind, ist — wenigstens aus der Biographie, die seinen gesammelten Werken vorgedruckt ist — nicht ersichtlich; nur so viel ist gewiss, dass er Mitglied der Londoner „Society for psychical researches" war. Den Gedankengang, den er in der Einleitung zu seinen Prinzipien der Mechanik einschlägt, kann man aber unschwer an den der Vernunftkritik anschliessen. Hertz behält noch den Begriff des Dinges an sich bei; da er in seinen weiteren Betrachtungen aber keine Rolle mehr spielt, führt es auch zu keinen Widersprüchen. Hertz sagt: die Dinge, wie sie an sich sind, können wir nicht erkennen, aber — das haben wir auch nicht not. Genug an dem, dass wir nur die Folgen der Dinge, d. i. die Erscheinungen kennen! Die Aufgabe der Physik formuliert daher Hertz in die Worte: „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äusseren Gegenstände und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denknotwendigen Folgen

[1]) Ib. p. XXXIX.

[2]) Ib. p. XXXVI.

[3]) Man vergleiche z. B. den Schluss der Heidelberger Rede über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität.

der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände."[1]) Unsere „Symbole" der äusseren Gegenstände sind Erzeugnisse unseres Geistes, Konstruktionen a priori. Sie müssen als erste Bedingung die erfüllen, dass sie zulässig sind, d. h. den Denkgesetzen unseres Geistes nicht widersprechen. Von ihnen ist eine Wissenschaft a priori im Sinne Kants möglich. Die Frage, ob unsere Begriffe eine Folge blosser Definitionen oder einer apriorischen Anschauung im Sinne Kants seien, lässt dabei Hertz ausdrücklich dahingestellt.[2]). Keineswegs ist aber Hertz deshalb der Ansicht Kants — wie ihm von Cohen zugemutet worden ist —, dass der menschliche Verstand im Stande sei, der Natur seine Gesetze vorzuschreiben. Obige Bedingung ist nur eine der notwendigen Bedingungen, denen unsere Begriffe entsprechen müssen, sie ist aber keineswegs eine hinreichende. Unsere Begriffe müssen ferner die zweite ebenso notwendige Bedingung erfüllen, dass sie richtig sind, nämlich dass sie der Erfahrung nicht widersprechen. Ob sie das thun, „kann nur nach dem Stande der gegenwärtigen Erfahrung und unter Zulassung der Berufung an spätere reifere Erfahrung" entschieden werden. Denn „was aus Erfahrung stammt, kann durch Erfahrung wieder vernichtet werden". Man sieht also wieder dasselbe Verhältnis zu Kant wie bei den früher erwähnten Denkern: Beschränkung unserer Kenntnisse auf die Erscheinungswelt, Anerkennung und Hervorhebung der begriffsbildenden Thätigkeit des Subjektes, Beschränkung der apriorischen Giltigkeit der erzeugten Begriffsbilder

---

[1]) Hertz, Gesammelte Werke, III. Bd., S. 1.

[2]) Ebendort, S. 53. Der ganze Anfang des ersten Buches lautet: „Vorbemerkung. Den Überlegungen des ersten Buches bleibt die Erfahrung völlig fremd. Alle vorgetragenen Aussagen sind Urteile a priori im Sinne Kants. Sie beruhen auf den Sätzen der inneren Anschauung und den Formen der eigenen Logik des Aussagenden und haben mit der äusseren Erfahrung desselben keinen andern Zusammenhang, als ihn diese Anschauungen und Formen etwa haben. Abschnitt I: Zeit, Raum, Masse. Die Zeit des ersten Buches ist die Zeit unserer inneren Anschauung. Sie ist daher eine Grösse, von deren Änderung die Änderungen der übrigen betrachteten Grössen abhängig gedacht werden können, während sie selbst stets unabhängig veränderlich ist. Der Raum des ersten Buches ist der Raum unserer Vorstellung. Er ist also der Raum der Euklidschen Geometrie mit allen Eigenschaften, welche diese Geometrie ihm zuspricht. Es ist gleichgültig für uns, ob man diese Eigenschaften ansieht als gegeben durch die Gesetze der inneren Anschauung, oder als denknotwendige Folgen willkürlicher Definitionen."

auf ihre formale Übereinstimmung, Anerkennung der Erfahrung als inappellable Instanz, die zwar die Richtigkeit unserer Begriffskonstruktionen widerlegen, sie aber niemals mit endgiltiger Gewissheit bestätigen, d. h. beweisen kann. Nun hebt noch Hertz ausdrücklich hervor, dass die beiden genannten notwendigen Bedingungen auch zusammen noch nicht ausreichend sind, dass vielmehr noch eine dritte Bedingung hinzukommt, die wir an unsere Begriffe stellen müssen, die der Zweckmässigkeit. Es ist das diejenige Eigenschaft unserer Begriffe, die Mach unter dem Gesichtspunkte der Denkökonomie hervorgehoben hat.[1]) Mit der Aufstellung dieses Prinzips von fundamentalster Bedeutung, das der Kantischen Erkenntnislehre noch völlig fremd ist und das auch bis jetzt ausser von H. Cornelius, der es in ausgiebigster und meisterhafter Weise verwendet, noch nicht die ihm gebührende Anerkennung gefunden hat, gewinnt die moderne Wissenschaft den Ausgangspunkt zu einer neuen Definition ihres Wesens, die es ihr ermöglicht, auf die alte Platonische, auch von Kant festgehaltene, auf die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens gegründete Definition zu verzichten. Das bedingt auch einen wesentlichen Unterschied in der Natur der Wissenschaft. So lange man von der Forderung der Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens ausgeht, sieht man sich zu einer mechanistischen Auffassung des Denkprozesses hingedrängt, von dem man nach Analogie der Vorgänge in der anorganischen Welt in eindeutiger Weise bestimmte Ergebnisse erwartet, etwa ähnlich wie von einem Automaten. Die Aufgabe der Wissenschaft ist aber in Wirklichkeit gar nicht eindeutig bestimmbar, sie lässt mehrere Lösungen zu. „Eindeutig sind die Bilder, welche wir uns von den Dingen machen wollen, noch nicht bestimmt durch die Forderung, dass die Folgen der Bilder wieder die Bilder der Folgen seien. Verschiedene Bilder derselben Gegenstände sind möglich und diese Bilder können sich nach verschiedenen Richtungen unterscheiden". „Das eine Bild kann nach der einen, das andere nach der andern Richtung Vorteile bieten, und nur durch allmähliches Prüfen vieler Bilder werden im Laufe der Zeit schliesslich die zweckmässigsten gewonnen". „Verschiedene Bilder derselben Gegenstände sind

[1]) Man hat Mach den seltsamen Vorwurf gemacht, dass die Denkökonomie nichts neues sei und schon vor ihm im Denken eingehalten worden ist. Ich glaube, Mach hat auch gar keinen Anspruch darauf erhoben — ein neues Denken oder gar das Denken schlechthin erfunden zu haben.

möglich". Damit haben denn Mach und Hertz eine viel weitergehende Freiheit des Denkens anerkannt als selbst Kant, der von ihnen in diesem Punkte wesentlich überholt worden ist.

Eine systematische Entwicklung der erkenntnistheoretischen Grundthatsachen, durch die Erfahrung im modern naturwissenschaftlichen Sinne zu Stande kommt nach der Methode Kants, giebt H. Cornelius.[1]) Sein Ausgangspunkt ist der von Berkeley, Mach und Pearson; als gegeben betrachtet er lediglich Bewusstseinsinhalte, das Ding an sich wird als „naturalistischer" Begriff von vornherein abgelehnt. Dagegen benützt Cornelius die transscendentale Methode Kants zur Ableitung der elementarsten Thatsachen unseres Seelenlebens, die unumgängliche Voraussetzung jeder Erfahrung sein müssen. Zwei wesentliche Momente unterscheiden diese Deduktion von der Kants: erstens wird nicht Erfahrung in einem ganz speziellen Sinne, sondern Erfahrung überhaupt im allerallgemeinsten Sinne des Wortes vorausgesetzt, so dass nicht wie bei Kant der Einwand erhoben werden kann, wenn diese Erfahrung auch nicht vorhanden sei, so könne es eine andersgeartete sein; zweitens lassen sich die so als notwendig erschlossenen Thatsachen auch in der unmittelbaren Erfahrung nachweisen, wovon Kant die Möglichkeit geleugnet hatte. Am nächsten schliesst sich diese Ableitung an die subjektive (in der 2. Aufl. weggelassene) Deduktion der Kategorien an. Zwei wesentliche Momente sind es, welche die Darstellung von Cornelius auszeichnen, und die sonst noch zu wenig beachtet worden sind. Das eine derselbe beruht auf der Betrachtung ganzer Komplexe von Bewusstseinsinhalten im Gegensatze zu den von der atomistischen Psychologie als Ausgangspunkt gewählten psychischen Elementen; ganz richtig bemerkt Cornelius, dass letztere selbst erst durch Analyse von Komplexen erhalten werden. Der zweite Punkt betrifft die wichtige Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen; erstere beziehen sich auf solche Erfahrungen, die auch ohne den Begriff eines Gegenstandes möglich sind (siehe oben S. 281), letztere auf Erfahrungen im Sinne Kants, wo eine Einordnung unter einen Begriff stattfindet. Im Gegensatze zu Kant lässt jedoch Cornelius denselben mit Mach durch die Erfahrung entstehen; eine neue Erscheinung wird nach einem

---

[1]) Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Leipzig 1896, S. 1 ff. Einleitung in die Philosophie, Leipzig, S. 204 ff.

bereits geläufig gewordenen Zusammenhange gedeutet, es entstehen „Erwartungsurteile“, an denen wir so lange festhalten, bis uns neuartige Erfahrung zu Modifikationen der von uns vorausgesetzten Zusammenhänge veranlasst. Finden wir unsere Erwartung nicht bestätigt, dann stossen wir unsern Begriff „der zweiten Kategorie“ nicht um, sondern trachten durch eine neu hinzutretende Annahme die neue Erfahrung mit den alten in Übereinstimmung zu bringen. Insofern ist der Zweifel Humes an der Giltigkeit des Kausalurteils nicht völlig berechtigt, insofern kann auch auf dem Gebiete der Erfahrung von Urteilen a priori die Rede sein. Die Gegenstände erscheinen so als Regel für die Erscheinungen, durch die erst unsere Erfahrungen in einen Zusammenhang nach Gesetzen verwandelt werden. Ausserdem erkennt Cornelius auch synthetische Urteile a priori an; es sind das jene, die sich aus der Natur der Wahrnehmungsbegriffe ergeben, für die eine Zurückführung auf einfachere Begriffe, also eine Definition deshalb nicht möglich ist, weil sie selbst die einfachsten Begriffe sind. Es sind das also eigentlich analytische Urteile, die nur aus Mangel einer Definierbarkeit des Begriffes nicht als solche erscheinen. Ihr Umfang ist ein anderer als bei Kant, einerseits gehören Urteile hiezu, die Kant nicht als solche anerkannt hat, wie z. B. „jede Tonempfindung besitzt die Merkmale der Höhe und Stärke“, andererseits sind nicht alle geometrischen Urteile in diesem Sinne synthetische Urteile a priori. Es sind das alles Entwicklungen, die wohl im Einklange stehen mit den sonstigen Anschauungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik und die geeignet sind, dieselben nach einigen Richtungen hin zu vervollkommnen. Cornelius ist bestrebt, dieselben im möglichsten Anschlusse an Kant darzustellen, wie er denn selbst am Schlusse seiner Ausführungen sagt:[1]) „Die rein empirische Weltansicht, deren fundamentale Bestimmungen wir uns im vorigen zusammenfassend vergegenwärtigten, ist im wesentlichen identisch mit derjenigen Theorie, welche Kant unter dem Namen des transscendentalen Idealismus in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt und begründet hat. Wenn auch die Absicht der Kantischen Untersuchung sich von vornherein nur auf den Nachweis der Möglichkeit allgemeingiltiger und notwendiger Erkenntnisse richtet, so enthält diese Untersuchung doch alle Elemente, deren konse-

---

[1]) Einleitung in die Philosophie, S. 334.

quente Weiterbildung zu der rein empiristischen Weltansicht führen musste. Speziell derjenige Teil des Kantischen Werkes, welcher die Lösung der Antinomien zum Gegenstande hat, liefert den unzweideutigen Beweis für die Wesensgleichheit mit dem reinen Empirismus. Im Widerspruche mit dem letzteren stehen bei Kant nur jene Punkte, auf deren Unvereinbarkeit mit den übrigen Bestimmungen der Kantischen Theorie bereits weiter oben hingewiesen wurde: die Raumlehre der transscendentalen Ästhetik und der gelegentliche positive Gebrauch des Begriffes eines transscendenten Dinges an sich als Grundlage der Erscheinungen. Dass im vorigen die empiristische Weltansicht auf rein psychologischer Grundlage entwickelt wurde, bedingt nur einen scheinbaren Widerspruch zu der erkenntnistheoretischen Untersuchung Kants, der seine Überlegungen durchgängig von psychologischen Voraussetzungen freizuhalten bestrebt ist. Thatsächlich vermag auch er seine Betrachtung doch nur auf psychologischer Grundlage aufzubauen: insbesondere ist die fundamentale Untersuchung der transscendentalen Analytik, die ‚Zergliederung des Verstandesvermögens', von Anfang bis zu Ende rein psychologische Analyse."[1]) Mehr wie aus andern kann man daher aus dieser Darstellung die nahe Verwandtschaft erkennen, in die sich die Lehren der phänomenologischen Erkenntnistheorie zu der Kants bringen lassen. Durch Abstreifen des Platonischen Wissenschaftsbegriffes kann man in der That ziemlich leicht den Übergang von Kants Auffassung der Physik zu der der modernen Erkenntnistheoretiker derselben finden. Ein wesentlicher Unterschied gegen Kant, der hingegen bei Cornelius mehr hervortritt als bei Hertz oder vielleicht selbst bei Stallo, ist sein Verhältnis zum Ding an sich. Wie Mach und Pearson erklärt er den Gegenstand im Sinne eines transscendentalen Idealismus, ohne auf ein Ding hinter der Erscheinung Rücksicht zu nehmen. So lange man bei den Gegenständen der physischen Welt bleibt, führt dies auch zu gar keinen Bedenken. Etwas anders wird die Sache, wenn es sich um den Schluss auf die Existenz fremden Bewusstseins handelt. Dieses

---

[1]) In einer beigefügten Fussnote verwahrt sich Cornelius gegen eine Auffassung seines Empirismus als Abart eines solchen, wie ihn etwa J. St. Mill vertritt, der nur einen Teil der psychologischen Thatsache beachte; er teilt also die Abneigung Machs gegen den englischen Logiker.

kann nie Gegenstand unserer Erfahrung werden[1]) und zwar in einem wesentlich andern Sinne nicht, als etwa unsere Behauptungen über die Beschaffenheit ferner Himmelskörper, die ja alle noch Empfindungsmöglichkeiten bedeuten und in derselben Weise erschlossen werden wie unser Wissen über die Gegenstände unserer näheren Umgebung. Der Schluss auf die Existenz fremden Bewusstseins ist und bleibt hingegen ein metaphysischer. „In der That hindert uns keine unserer Erfahrungen", wie es ja auch bei Cornelius heisst, „die Gesamtheit der uns umgebenden Organismen als rein automatische Maschinen aufzufassen, mit deren Bewegungen keinerlei psychisches Leben verbunden ist und in deren Mitte unser Ich als das einzige Bewusstseinsleben übrig bleibt. Was uns diese empirisch nie zu widerlegende ‚solipsistische' Anschauung als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen lässt, ist nur die Fremdartigkeit, welche die gesamte belebte Welt durch diese Anschauung erhält, gegenüber der Vertrautheit, die jenen Bewegungen durch die natürliche Deutung in Analogie mit unsern eigenen Bewegungen zuteil wird. Nur durch diese, dem natürlichen Weltbilde geläufige Vorstellung vermögen wir die Gesamtheit der uns umgebenden Organismen unter einen uns bekannten Gesichtspunkt zu fassen; ohne diese Vorstellung würden dieselben uns als etwas höchst Unheimliches, Gespensterhaftes entgegentreten.[2]) Das Prinzip der Ökonomie des Denkens ist es auch hier, welches unsere Begriffsbildungen beherrscht: da die vorwissenschaftliche Begriffsbildung diesem Prinzip bereits vollständig und ohne jeden Widerspruch mit der Erfahrung genügt, vermag das wissenschaftliche Denken ihr nichts hinzuzufügen".[3]) Man kann mit Mach sagen, dass die Annahme fremder Iche unser Weltverständnis erleichtert; ein transscendenter Schluss bleibt sie doch. Man kann freilich Cornelius zugeben, „dass ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Annahme und jenen metaphysischen Begriffen, gegen deren Existenzberechtigung sich die früheren Ausführungen richteten, besteht. Während das ‚Ding an sich' im Sinne der ‚unerkennbaren Ursache der Erscheinungen' ein Unvorstellbares und seinem Begriffe nach innerlich Widerspruchsvolles blieb, er-

[1]) Auch nicht durch die von Pearson vorgeschlagene Nervenverbindung zweier Individuen, was auch Cornelius als undenkbar erklärt.

[2]) Ein Citat von Cornelius verweist hier auf Avenarius (Der menschliche Weltbegriff, S. 8).

[3]) Einleitung in die Philosophie, S. 323 f.

scheint das vorausgesetzte fremde psychische Leben von vornherein als ein unserem Vorstellen vollkommen Zugängliches. Die Aufgabe, den Begriff eines von unserer Wahrnehmung unabhängigen Daseins auf Grund von Erfahrungsthatsachen zu definieren, findet also hier kein Analogon. Während wir jenes Ding nicht als Bewusstseinsinhalt denken dürfen und daher die Frage, wie wir es zu denken haben, da uns doch nur Bewusstseinsinhalte als Vorstellungsmaterial gegeben sind, notwendig gestellt und beantwortet werden musste, können wir uns die fremden Bewusstseinsinhalte von vornherein nicht anders als unter dem Bilde der uns unmittelbar bekannten Thatsachen denken. Sie enthalten also in dieser Hinsicht für unser Denken keinerlei Problem. Nur dürfen wir uns durch die scheinbare Selbstverständlichkeit dieser Vorstellung nicht verleiten lassen, die Übereinstimmung der fremden Inhalte mit denen unseres eigenen Bewusstseins für gesichert zu halten". Eine Schwierigkeit bleibt aber doch bestehen: nach Analogie unseres Bewusstseins können wir nur eine Bewusstseinsart hinausprojicieren und die genügt offenbar nicht. Einer Pflanze oder einem Steine, aber auch den verschiedenen Tierarten werden wir nicht dasselbe Bewusstsein zusprechen, wie uns selbst. Wo ist da aber die Grenze? Und wie viel Formen des Bewusstseins giebt es? Das alles sind Fragen, über welche die strenge Wissenschaft nie Auskunft wird geben können.

Das Verdienst, diesen Sachverhalt mit wünschenswertester Schärfe betont zu haben, gebührt W. K. Clifford, dem berühmten englischen Mathematiker, Erkenntnistheoretiker und Philosophen.[1]) In Bezug auf die erkenntnistheoretische Auffassung der Geometrie und Physik unterscheidet sich Clifford in gar nichts von Mach, Pearson oder Stallo. Als Mathematiker verbreitet er sich hauptsächlich über Geometrie und die mathematische Physik, er bleibt aber dabei nicht stehen. Nicht nur, dass er sich eingehend in bedeutungsvollen Essays über Fragen der Ethik, des Rechtes und der Religion ergeht, so macht er auch an der Grenze zwischen strenger Wissenschaft und Metaphysik nicht Halt, ohne

---

[1]) Lectures and essays, 2 Bände, 3. Aufl. London 1901, Seeing and thinking, 2. Aufl. London 1880, The common sense of the exact science, posthum her. u. ergänzt von K. Pearson, 4. Aufl. London 1898, Mathematical Papers, London 1882. Davon sind deutsch erschienen: Über die Ziele und Werkzeuge des wissenschaftlichen Denkens, München 1896 und Von der Natur der Dinge an sich, Leipzig 1903.

aber aufzuhören, sich derselben bewusst zu bleiben. Die scharfe Bestimmung derselben ist eben eines seiner Hauptverdienste. Sie findet sich in dem zuerst im „Mind“ erschienenen Aufsatz über die „Dinge an sich“. Als Gegenstand der Naturwissenschaft bezeichnet er daselbst die Bestimmung der objektiven Ordnung meiner Empfindungen; „das Wort ‚Objekt‘ (oder ‚Erscheinung‘) dient dabei lediglich als ein Mittel, um eine Gruppe meiner Empfindungen auszudrücken, die als solche in einer gewissen Hinsicht beständig bleibt“; es „besteht daher nur in einer Reihe von Veränderungen meines Bewusstseins und ist nichts ausserhalb desselben“. „Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen; Schlüsse auf etwas in meinem Bewusstsein wirklich oder potentiell Vorhandenes, nicht auf etwas ausserhalb desselben Gelegenes“. „Es giebt indessen Schlüsse, die von denen der physikalischen Wissenschaft von Grund aus verschieden sind. Wenn ich zu dem Schlusse komme, dass Du bewusst bist, und dass es Objekte in Deinem Bewusstsein giebt ähnlich denen des meinigen, dann schliesse ich nicht mehr auf irgend welche wirklichen oder möglichen Empfindungen meiner selbst, sondern auf Deine Empfindungen, die keine Objekte meines Bewusstseins sind, noch auf irgend welche Weise werden können“. „Hingegen führt der Schluss auf Deine Empfindungen, auf objektive Gruppen unter ihnen ähnlich denen unter meinen Empfindungen und auf eine subjektive Ordnung, die in mancher Hinsicht meiner eigenen entspricht, im Akt des Schliessens selbst aus dem Bewusstsein heraus; diese Existenzen werden als ausserhalb desselben liegend erkannt, nicht als ein Teil von mir selbst. Ich schlage demgemäss vor, diese erschlossenen Existenzen Ejekte zu nennen, als Dinge, die aus meinem Bewusstsein herausprojiciert werden, zum Unterschiede von den Objekten als Dingen, die in meinem Bewusstsein als Erscheinungen auftreten“. Die Existenz fremder Ichs bedingt nun eine positive Einflussnahme auf die Erkenntnistheorie; an die Stelle des bisherigen „Individualbegriffes“ Objekt tritt der „Sozialbegriff“ Objekt. Der Begriff von einem Tisch z. B. „bildet das Symbol für eine unendliche Zahl von Ejekten verbunden mit einem Objekt, dem der Begriff eines jeden Ejektes mehr oder weniger ähnlich ist. Sein Charakter ist demnach vornehmlich ejektiv in Bezug darauf, was er symbolisch darstellt, objektiv aber in Bezug seiner Natur. Diesen komplexen Begriff

werde ich das **soziale Objekt** nennen; es bildet ein Symbol für ein Ding (das des Unterschieds halber individuelles Objekt genannt werden mag), welches sich in meinem Bewusstsein befindet und für eine unendliche Zahl anderer Dinge, welche Ejekte sind und sich ausserhalb meines Bewusstseins befinden". Aus der totalen Verschiedenheit von Objekten und Ejekten schliesst Clifford auf die Unmöglichkeit einer gegenseitigen Wechselwirkung und damit auf die Theorie des Parallelismus. Die Rücksichtnahme auf die Lehre von der Entwicklung der Lebewesen führt ihn dann zur Aufstellung einer eigenen metaphysischen Theorie, die in der Abhandlung selbst eingesehen werden mag; für den vorliegenden Zweck ist sie ohne weiteren Belang.

Aus diesen Darlegungen mag ersehen werden, inwieweit und nach welchen Richtungen hin Kants Gedankenwelt auf die Fortentwickelung der Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften von Einfluss war. Es sind dies nicht die einzigen von Kant ausgegangenen Einwirkungen auf das mathematisch-naturwissenschaftliche Gebiet; jeder wird wohl in der obigen Zusammenstellung den Namen Helmholtz vermissen. Es erklärt sich dies aus dem besonderen Zweck dieser Darlegungen; nicht um eine historische Beleuchtung des Kantischen Einflusses schlechtweg, sondern nur um seine Einwirkung auf die Gestaltung jener Erkenntnistheorie, als deren Hauptrepräsentant Mach gelten kann, und die man als phänomenalistische oder empirisch-kritische bezeichnen mag, war es ja hier zu thun. Andererseits fehlen einige wichtige Namen deshalb, weil der Einfluss Kants bei ihnen nicht ersichtlich ist; ich erinnere nur an Maxwell und Kirchhoff.

Zugleich wird aus der obigen Darstellung wenigstens in ersten Umrissen ersichtlich geworden sein, welche Teile oder welche Richtungen des Kantischen Denkens als positiv wertvoll auch vom Standpunkte der heutigen Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft angesehen werden können.

Es ist dies zunächst seine gegen die Giltigkeit und Zulässigkeit der überlieferten ontologischen Begriffe und Argumentationen gerichtete Kritik. So wie Kant auf dem Gebiete der praktischen Philosophie das Unzureichende der ontologischen Beweisführung nachgewiesen, wenden sich die gesamten Forscher der Gegenwart mit ihrer Kritik gegen die unberechtigten ontologischen Voraussetzungen auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften. Gleichwie Kant deshalb noch immer Metaphysiker geblieben ist, bleibt

das gleiche auch dem modernen Denker noch nicht völlig verwehrt, wie das Beispiel Cliffords lehrt. Die Grenzen liegen allerdings heute wesentlich gegen früher verschoben, was ja in der Natur der Sache begründet ist. Dem heutigen Geschlechte wird Kant allerdings als Vertreter einer unberechtigten Metaphysik erscheinen. Sonst besteht aber immerhin eine bemerkenswerte Analogie, so dass man wohl mit gutem Rechte der Erkenntniskritik auf philosophischem eine solche auf physikalischem und mathematischem [1]) Gebiete parallel zur Seite stellen kann.

Ein zweites in die moderne Auffassung herübergenommenes Bestandstück der Kantischen Lehre ist die Anschauung von der Idealität der Erscheinungswelt. Die Wissenschaft der Gegenwart ist da allerdings noch über Kant hinaus gegangen und hat sich auf den Standpunkt Berkeleys gestellt; doch war hier historisch Kant der Vermittler, während die Übereinstimmung mit der Lehre Berkeleys vermutlich erst nachträglich festgestellt worden sein dürfte.

Ein drittes beibehaltenes wichtiges Moment des Kantischen Gedankenkreises ist die Betonung von der Selbstthätigkeit und Freiheit des Denkens. Die Kategorien sind freilich als solche nicht anerkannt worden; aber dass unsere Begriffe Schöpfungen unseres Geistes sind und sich folglich auch nach den Gesetzen desselben richten müssen, sowie dass wir ihnen als unseren Schöpfungen Vorschriften machen können, ist von allen oben angeführten Denkern zugestanden worden. Ja in der Betonung der Freiheit des Denkens ging die moderne Wissenschaft sogar beträchtlich über Kant hinaus, insofern als sie den Denkprozess nicht als kausal eindeutig bestimmt ansieht, sondern von vornherein eine Mehrdeutigkeit der Lösung zugiebt. Besonders bemerkenswert sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von Hertz. Ausser der ausdrücklichen Konstatierung der Möglichkeit mehrerer „Bilder“ über denselben Gegenstand kommen noch die Bemerkungen auf S. 45 seiner Mechanik in Betracht, in denen er die Giltigkeit seines mechanischen Grundgesetzes ausdrücklich auf die unbelebte Natur beschränkt.[2])

---

[1]) Hier kämen insbesondere auch die auf eine Neubegründung der modernen Mathematik durch kritische Läuterung ihrer Grundbegriffe gerichteten Bestrebungen der Weierstrass'schen Schule in Betracht.

[2]) Im Gegensatze zu Mach, Pearson und Stallo hält Hertz noch an dem Vorurteil, die ganze Physik mechanisch erklären zu können, fest.

Auch in der Anerkennung eines Apriori ist die moderne Wissenschaft wenigstens nicht auf dem starr verneinenden Standpunkt Humes stehen geblieben, so wenig sie auch den von Kant erhobenen Anspruch gerechtfertigt finden konnte. Aber in einem gewissen andern Sinne, als es Kant gemeint, kann man auch heute noch von einem „Apriori", wenn man so sagen darf und will, sprechen. Die allgemeinsten Sätze der Physik sind allerdings nicht in dem Sinne a priori, dass sie als vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben bestehend anerkannt werden könnten. Es ist immer möglich, dass spätere Erfahrung sie zu nichte macht, aber praktisch[1]) kommt freilich diese Möglichkeit nur höchst selten ins Spiel. Findet sich eine Thatsache, die mit den bisherigen Theoremen nicht in Einklang zu bringen ist, so wird der gewöhnliche Weg nicht der sein, einen allgemeinen Grundsatz umzustossen, sondern es wird für diesen Spezialfall eine besondere Modifikation der bisherigen Gesetze zur Erklärung herangezogen werden. Ja es wird unter Umständen sogar die Aussage vorgezogen werden, dass der Grund der Abweichung bisher nicht bekannt geworden sei, wie es gegenwärtig mit der Frage nach der Energiequelle der Radiumstrahlen der Fall ist. Erst wenn sich derlei unerklärliche Fälle mehren würden, sähe man sich zum Verlassen eines bisherigen Grundsatzes veranlasst. Dies war z. B. der Fall, als der Satz von der Konstanz der Wärmesumme (daher Wärme = Stoff) durch die mechanische Wärmetheorie umgestossen wurde. Das Denken trachtet eben immer, wie sich Mach ausdrückt, neue Erfahrungen den alten anzupassen.

Aber noch in einem andern Sinne besitzen die allgemeinsten Sätze der Physik axiomatischen Charakter. Sie sind nämlich zum Teil — wie dies L. Lange durch sein Prinzip der partikulären Determination zuerst hervorgehoben hat[2]) — Definitionen. Ich selbst habe bereits bei mehreren Gelegenheiten auf diesen Charakter

---

Auch Kant geht, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" beweisen, von derselben Voraussetzung aus. Es ist dies bei seiner Betonung der Bedeutung rein intensiver Grössen einigermassen auffallend.

[1]) „Praktisch" ist hier natürlich im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht aber etwa in dem gemeint, wo von einer „praktischen Philosophie" gesprochen wird.

[2]) Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes, Leipzig 1886; Über das Beharrungsgesetz, Ber. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1885; Das Inertialsystem vor dem Forum der Naturforschung. Kritisches und Antikritisches. Philos. Studien, Bd. XX (Wundtfestschrift), Leipzig 1902.

der obersten Sätze der Physik (Energieprinzip, Coulombsches Gesetz, Trägheitssatz) hingewiesen.[1]) Das Trägheitsgesetz ist z. B. so lange Definition, bis es die Begriffe „gradlinig“ und „gleichförmig“ definiert hat. An und für sich kann jede Bewegung geradlinig und jede gleichförmig heissen. Erstere Möglichkeit reicht, wie L. Lange gezeigt hat, bis zur Dreizahl, d. h. in Bezug auf drei Punkte ist das Trägheitsgesetz immer giltig, weil es Sache blosser Definition ist; erst in Bezug auf einen vierten Punkt erhält es die Bedeutung einer Aussage über Thatsachen, d. h. die Bahn eines vierten Punktes kann nicht mehr in Bezug auf das durch die drei ersten definierte Koordinatensystem nach Belieben als krumm- oder gradlinig aufgefasst werden. Ähnlich verhält es sich in Bezug auf die Zeit: In Bezug auf die Bewegung eines Punktes ist das Gesetz blosse Definition, d. h. ein Punkt bestimmt durch seine Bewegung erst den Begriff gleicher Zeiten, — wie schon Maxwell hervorgehoben hat — in Bezug auf einen zweiten Punkt sagt dann das Gesetz aus, dass seine Dislokationen denen des ersten proportional sind. Erst diese zweite Aussage lässt sich durch die Erfahrung prüfen; die erste ist als Definition selbstverständlich und daher von aller Erfahrung unabhängig. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Energiegesetz; die Möglichkeit seiner Aufstellung beruht auf gewissen Thatsachen, ein eigentliches Naturgesetz ist es aber gar nicht, insofern gerade umgekehrt der Begriff der Energie so konstruiert wird, dass dem Gesetze Genüge geschieht. So wird eine Wärmemenge als Energie aufgefasst, wiewohl Wärmemenge und mechanische Energie nicht wirklich gleich oder in allem gleichartig, sondern nur in einer Beziehung einander äquivalent sind.[2]) In der Elektrizitätslehre wird der Definition der Masseinheiten von vornherein der Energiebegriff zu Grunde

---

[1]) Über das Prinzip der Erhaltung der Energie, Zeitsch. f. phys. chem. Unter. von Poske, 1899, S. 267 ff.; Zur Formulierung des Trägheitsgesetzes, Arch. f. system. Philos. VI. Bd., 1900, S. 461 ff.; Über die wahre Bedeutung des Prinzips von der Erhaltung der Energie, Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung v. 16. Juli 1902; Über Volkmanns „Postulate, Hypothesen und Naturgesetze und deren Beziehung zur phänomenologischen Naturauffassung im Sinne Machs“, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, II. Bd. 1903, S. 464 ff.

[2]) Manche Physiker wie z. B. Stefan gebrauchten bei den Gleichungen der mechanischen Wärmetheorie statt des Gleichheitszeichens ein besonderes Äquivalentzeichen. Es ist aber allerdings Gleichheit niemals Identität, sondern stets eine Art von Äquivalenz.

gelegt, so dass es infolgedessen ein besonderes mechanisches Äquivalent der Elektrizität nicht giebt. Energie darf dabei allerdings, wenn der Satz seine Giltigkeit behalten soll, nicht als Fähigkeit, Arbeit zu leisten, definiert werden; es muss ein mathematischer Begriff bleiben, der nur das Stattfinden einer Äquivalenz behauptet, falls eine Energieverwandlung stattfindet.[1])

Die Bedeutung der obersten Naturgesetze ist somit, wie ich an einer früheren Stelle[2]) ausgeführt habe, die folgende: „Man kann also zusammenfassend sagen, dass das Trägheitsgesetz und analog die anderen ‚Axiome oder Postulate' teilweise definierend wirken, dass sie nämlich gewisse Begriffe vorerst definieren, dass aber ihr Inhalt sich nicht mit der Schaffung dieser Definitionen erschöpft, sondern, indem das Gesetz die allgemeine Anwendbarkeit dieser Begriffe behauptet, eine Aussage enthält, deren Zutreffen experimentell kontrollierbar ist. Solche Sätze haben also eine Giltigkeit, die teilweise durch die Erfahrung prüfbar ist, d. h. sie können nicht jeder Erfahrung gegenüber bestehen bleiben, wohl aber ist es möglich, einzelne Erfahrungen mit diesen Sätzen hinterher in Einklang zu bringen durch Schaffung neuer Sätze von speziellerem Charakter. Den eigentlichen Prüfstein auf den Wert solcher Sätze bildet erst die Möglichkeit bezw. Unmöglichkeit der Ableitung eines Systems, oder besser ausgedrückt, der Aufführung eines Systems auf den von ihnen gelieferten begrifflichen Grundlagen. In diesem Sinne entscheidet erst fortgesetzte Erfahrung, die unmittelbar die Richtigkeit speziellerer Sätze bestätigt oder widerlegt, über den Wert dieser allgemeinsten physikalischen Grundsätze. Sie erweisen sich als brauchbar, wenn die durch die Erfahrung bestätigten besonderen Sätze sich mit diesen in ein System einordnen lassen, in dem die „Postulate" eben die umfassendste allgemeinste Bedeutung besitzen."

Von einem Apriori im Sinne Kants kann also freilich auch bei den allgemeinsten Grundsätzen der Physik keine Rede sein. Sie unterscheiden sich auch nur graduell und nicht prinzipiell von den speziellen Sätzen der Physik. Jeder derselben tritt einem noch spezielleren Satze gegenüber in axiomatischer Bedeutung in dem hier angedeuteten Sinne auf. Immerhin kommt aber diese Auffassung der Kants insofern entgegen, als sie die Möglichkeit

---

[1]) Näheres hierüber findet sich in meinen oben zitierten Schriften.
[2]) Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, II. Bd., S. 113f.

und Berechtigung einer deduktiven Behandlungsart der Physik nachweist. Vielleicht, dass sich Kant mit ihr zufrieden gegeben hätte, wenn man ihm die Unstatthaftigkeit seiner Auffassung des Apriori nachgewiesen haben würde; erfüllt sie doch einen seiner Lieblingswünsche, indem sie den Nachweis für die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlungsart der Physik in seinem Sinne erbringt!

IV. Der Fortschritt der modernen Erkenntnistheorie über Kant hinaus.

Kant hatte sich die Aufgabe gesetzt, die Philosophie nach dem Muster der exakten Wissenschaften zu reformieren. Zu diesem Zwecke musste er zunächst den Mechanismus der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften feststellen.

Die wissenschaftliche Forschung der Gegenwart ist bei der von Kant gegebenen Erklärung für die Möglichkeit dieser Wissenschaften nicht stehen geblieben, sie hat dieselbe nicht als feststehende Errungenschaft anzuerkennen vermocht, sondern sie einer neuen Revision unterworfen.

Das Ergebnis derselben war in der That die Feststellung von der Unhaltbarkeit der Kantischen Position.

Der Hauptgrund hiervon war der, dass Kant von der Platonischen Definition der Wissenschaft ausgegangen war, d. h. von der Voraussetzung, dass nur das Anspruch auf den Namen einer Wissenschaft erheben könne, was allgemein und notwendig giltig sei. Die moderne Wissenschaft hat nun den Nachweis erbracht, dass ein solches Wissen auf dem weiten Gebiete der Naturwissenschaften nirgends zu finden sei;[1]) deutlicher aber noch als zu

[1]) Diese Konstatierung ist als unabänderliche Thatsache und nicht etwa als blosse Ansichtssache anzusehen, die je nach dem Standpunkt des betrachtenden Philosophen bejaht oder geleugnet werden könnte. Jeder physikalische Satz enthält auch eine Prophezeihung für die Zukunft, es ist somit möglich, seine Richtigkeit durch zukünftige Erfahrung zu kontrollieren. Über letztere können wir aber a priori gar nichts aussagen, weil sie unabhängig von uns eintritt, wir ihr daher nichts vorschreiben können. Die Überzeugung von der Richtigkeit dieses Verhältnisses ist hauptsächlich durch die historisch-kritischen Untersuchungen Machs (Mechanik, Wärmelehre) Gemeingut der physikalischen Welt geworden; wer dieselbe etwa anzweifeln möchte, müsste hier den Hebel ansetzen. Blosse Behauptungen einer angeblichen logischen Unmöglichkeit sind, wie die Geschichte der Philosophie zur Genüge lehrt, eine ebenso billige als wertlose Ware.

Kants Zeit hat sie durch ihre blosse Existenz den Beweis ihrer Berechtigung geliefert; ganz so wie damals kann man heute sagen, die Naturwissenschaft bedarf keines Beglaubigungsschreibens von Seite der Philosophie; Aufgabe der letzteren ist es, diesen Zwiespalt zu beseitigen, d. h. die Möglichkeit einer Naturwissenschaft erkenntnistheoretisch zu erklären.

Die Lösung dieser — echt Kantischen — Aufgabe im positiven Sinne hat nun die Erkenntnistheorie Machs zuwege gebracht. Insofern kann man sagen, dass Mach dasjenige geleistet hat, was Kant gewollt und nicht vermocht; er ist in diesem Sinne auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft der Vollender Kants.

Die alte Platonische Definition der Wissenschaft hat sich mit dem Sturze des letzten ihr noch von Kant zugestandenen Apriori als gänzlich umfangsleer erwiesen; sie ist dadurch bedeutungslos geworden, und es galt nun eine neue Definition der Wissenschaft zu finden.

Die Behauptung von der Existenz „allgemeiner" und „notwendiger" Wahrheiten bot ja auch früher dem Zweifel Raum; allgemein — für wen?, notwendig — für wen? Im absoluten Sinne hatten diese Worte ja schon früher keine Bedeutung, immer musste doch mindestens hinzugefügt werden: „für den Denker". Wo aber die Grenze zwischen Denker und Nichtdenker gelegen, war nicht ausgemacht. Es war dies ein theoretischer Mangel der alten Definition; praktisch hatte er allerdings weniger Belang.

Es ist aber wichtig den Gedanken festzuhalten, dass der Begriff einer an und für sich seienden, vom Subjekte unabhängigen, objektiv verbindlichen gleichsam über Menschen und Göttern thronenden „göttlichen" Wahrheit ein bedeutungsloser ist. Wahrheit muss zur Erkenntnis des Menschen in Beziehung stehen; eine solche, wie die eben genannte, bliebe ewig unerkennbar; sie ist somit sinnlos. Die Wissenschaft darf daher auch nicht als Inventarium solcher Sätze angesehen werden. Es darf eben nicht vergessen werden, dass die Wissenschaft eine Schöpfung des menschlichen Geistes ist, und dass sich die Beziehung auf das Subjektive nie aus ihr loslösen lässt. Die Wissenschaft entsteht durch die Thätigkeit des Subjektes; sie ist ein Kunstprodukt des Menschengeistes; es muss somit von ihr gelten, was von Menschenwerken — mögen sie mehr mit der Hand oder mehr mit dem

Geiste geschaffen sein — überhaupt gilt: sie muss vor allem einen Zweck haben.

Das erkannt und die Wissenschaft damit in eine Reihe mit den Werken der Technik gestellt zu haben, ist eines der prinzipiellen Verdienste von Mach. Es fragt sich nun, welches ist der Zweck der Wissenschaft? Auf diese Frage hat Mach die Antwort gegeben: Wissenschaft hat den Zweck, uns direkte Erfahrung zu ersparen.[1])

Um den Sinn dieser Definition richtig zu erfassen, müssen wir bedenken, dass uns nur eine wirkliche, unmittelbare Quelle naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu Gebote steht, nämlich die direkte Erfahrung, das Wort natürlich nicht im Kantischen, sondern im gewöhnlichen Sinne genommen. Es scheint, dass das Verständnis dieser einfachen Thatsache noch in vielen philosophischen Kreisen auf Schwierigkeiten stösst. Nur so finde ich wenigstens die völlig verständnislose Art einigermassen erklärlich, mit der erst vor kurzem in einem Ferienkurs für Volksschullehrer, der auch nachträglich im Drucke erschienen ist, über die Machsche Philosophie abgeurteilt worden ist.[2]) Die Gewissheit der unmittelbaren Erfahrung ist allerdings auf den Augenblick und das Individuum beschränkt, sie muss sorgfältig von Zuthaten subjektiver Natur geschieden werden, und ist sogar, was obigem Philosophen als besonders schrecklich und schauderhaft vorkam, dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam. Und doch ruht auf ihr einzig und allein der ganze stolze Bau der Naturwissenschaft der Gegenwart! So unscheinbar auch diese Gewissheit dem kühnen Philosophen erscheinen mag, wir müssen uns mit ihr zufrieden geben — einfach deshalb, weil wir keine andere haben. Ein einfaches Beispiel genügt übrigens, um in drastischer Weise den Wert derselben zu illustrieren und gegenteilige Befürchtungen zunichte zu machen. Eine Eisenbahnbrücke ist gebaut worden und soll dem Verkehr

[1]) Im folgenden ist unter Wissenschaft in erster Linie an Naturwissenschaft zu denken. Inwieweit sich der entwickelte Begriff auch weiter ausdehnen lässt, kann hier unerörtert bleiben, da es dem Zwecke obiger Auseinandersetzungen fern liegt. Wünschenswert wären Äusserungen von Forschern auf andern Gebieten über die Möglichkeit dieser Ausdehnung bezw. Vorschläge neuer Definitionen für die betreffende Wissenschaft.

[2]) Das Ansehen solcher Ferienkurse zu heben, tragen allerdings derlei Publikationen nicht bei. Man muss ja nicht alles lesen — aber auch nicht über alles schreiben.

übergeben werden. Was macht der Staat, um sich von der Richtigkeit ihrer Konstruktion zu überzeugen? Er ruft weder einen Philosophen noch auch einen Sachverständigen; er zieht es vor, über die neue Brücke einen Zug aus lauter Lokomotiven fahren und die einfache ordinäre Empfindung des Zusammenstürzen- oder Nichtzusammenstürzensehens — man könnte auch sagen eine besondere Art von Schallempfindung — ihr Gutachten über die Denkarbeit des Ingenieurs abgeben zu lassen! So wie hier der Staat, verhält sich auch der Physiker in seinem Laboratorium; in beiden Fällen kann allerdings die Erfahrung nur nach der negativen Seite hin in abschliessender Weise ihr Urteil fällen.

Freilich, „wie wenig das zu bedeuten hätte, was der Einzelne auf diesem Wege allein in Erfahrung bringen könnte, wäre er auf sich angewiesen, und müsste jeder von vorn beginnen, davon kann uns kaum jene Naturwissenschaft eine genug demütigende Vorstellung geben, die wir in einem abgelegenen Negerdorfe Zentralafrikas antreffen möchten, denn dort ist schon jenes wirkliche Wunder der Gedankenübertragung thätig, gegen welches das Spiritistenwunder nur eine Spottgeburt ist, die sprachliche Mitteilung." [1])

Um also unsere eigene direkte Erfahrung, die also allein wirklich gewisse Daten liefert, zu ergänzen, treiben wir Wissenschaft. Sie hat den Zweck, uns fremde Erfahrungen, ja auch unsere eigenen aus früheren Zeiten nutzbar zu machen. Daraus ergiebt sich denn die fundamentale Bedeutung des Machschen Prinzipes der Denkökonomie. [2]) Wenn es Zweck der Wissenschaft ist, uns direkte Erfahrungen zu ersparen, so muss offenbar jene Wissenschaft den Vorzug erhalten, welche das Geschäft am gründlichsten besorgt. Unter den verschiedenen Wissenschaften ist dies die Mathematik. Nirgends findet sich die Denkökonomie so ausgeprägt wie gerade hier. Vom Einmaleins angefangen bis zur Berechnung von Integralen und Auflösung von Differentialgleichungen beruht alles auf der Verwertung bereits gesammelter Erkenntnisse. Das Addieren und Multiplizieren mehrziffriger Zahlen wird auf das der einziffrigen zurückgeführt, d. h. die Resultate des letzteren

---

[1]) Mach, Pop. wiss. Vorles. 3. Aufl. S. 264 f.

[2]) Man hat gegen Mach den sonderbaren Vorwurf erhoben, dass dieses Prinzip nichts „Neues" sei und schon längst im Denken Beachtung gefunden habe. Ich glaube indes nicht, dass Mach den Anspruch erhoben hat, das Denken erst erfunden zu haben.

Rechnens werden einfach auswendig gelernt, um dann die des ersteren auf Grund dessen angeben zu können. Jede Rechnungsart mit mehrstelligen besonderen Zahlen liesse sich auch durch direktes Zählen erledigen. Statt dessen tritt das abgekürzte Verfahren auf Grund der bereits erworbenen Kenntnisse über einziffrige Zahlen ein.

Aus diesem Grunde ist es auch das Bestreben der Wissenschaft, „zu suchen den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht", oder wie sich Jevons[1]) ausdrückt: „Die Wissenschaft entsteht aus der Entdeckung von Identitäten im Verschiedenen". Das Streben nach dem Substanzbegriffe ist ja eine charakteristische Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens seit Thales' Zeiten. Es erklärt sich durch das Ökonomieprinzip, denn es bedingt eine grosse Vereinfachung in der Beschreibung der Thatsachen. Die Natur der Erklärung besteht in einer auf diese Weise ermöglichten zusammenfassenden Beschreibung; das Gefühl der Befriedigung, das auf diese Weise erreicht wird, erklärt das Vergnügen des Geistes, das derselbe über die Erklärung empfindet.

Nun lässt auch die Frage eine Beantwortung zu, inwiefern die Wissenschaft auf allgemeine und notwendige Giltigkeit Anspruch erheben kann. Ihre Sätze gelten für alle jene notwendig und allgemein, die ihre Voraussetzungen acceptieren. Zu letzterem kann niemand gezwungen werden; wer aber die Grundgesetze des Denkens und eine Reihe beobachteter Thatsachen als erwiesen annimmt, für den haben auch die sich hieraus in deduktiver Weise ergebenden Folgerungen notwendige Giltigkeit. Das war ja schon das Prinzip des Verfahrens von Sokrates, es ist heute das Prinzip jeder exakten Wissenschaft.

Man sieht, dass man durchaus nicht genötigt ist, mit Hume auf den Begriff einer Wissenschaft auf dem Felde der Thatsachenwelt zu verzichten. Man kann die volle Berechtigung des deduktiven Verfahrens anerkennen, ohne die des induktiven geringschätzig ansehen zu müssen. Beide verhalten sich nach einem nicht unpassenden Vergleich von Jevons[2]) wie Addition und Subtraktion zu einander.

Die Wissenschaft ist also ein Mittel, um zum Wissen zu gelangen. Ihre Eignung zu diesem Zwecke entscheidet über

---

[1]) Principles of science, 1. Bd., London 1900, S. 1.

[2]) Principles of science, London 1900, S. 121.

ihren Wert. Von zwei Theorien über dasselbe Thatsachengebiet, sagen wir z. B. von zwei Bildern der Mechanik, etwa dem klassischen und dem energetischen, hat jenes höheren Wert, welches auf die einfachere Weise uns die Kenntnis der mechanischen Thatsachen vermittelt. Dass dabei beide Bilder logisch zulässig und richtig sein müssen, versteht sich von selbst; diese Bedingungen bestimmen jedoch eine Theorie noch nicht in eindeutiger Weise. Gerade diese Möglichkeit verschiedener Bilder über dasselbe Thatsachengebiet ist ein der Kantischen und aller bisherigen Erkenntnistheorie durchaus fremder Gedanke. Sie war es ja, die immer die Wahrheit als eine und notwendige hingestellt hatte. Das trifft nicht zu, wie die heutige Gestalt der physikalischen Wissenschaft schon zu Genüge erkennen lässt und wie sich auch aus der Freiheit unseres Geistes ergiebt. Das Denken ist eben kein Mechanismus. Der Zweckbegriff spielt beim Denken gerade so seine Rolle als bei der Herstellung von Werken der Technik. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes erscheint bei Mach noch weit mehr betont als bei Kant. Die Begriffe sind Mach Anweisungen zur Nachbildung der Thatsachen in Gedanken. Dadurch nun, dass Mach bei der Erklärung des Wesens der Wissenschaft dasselbe in der Thätigkeit und nicht in einem toten Sein erblickt, entgeht er dem Dilemma, dem Hume verfallen ist, entweder die Giltigkeit apriorischen Wissens zuzugestehen oder auf das Vorhandensein strenger Wissenschaft zu verzichten. Die Wissenschaft ist nicht unsere Herrin, sondern Dienerin; ein Werkzeug in der Hand des rastlos schaffenden Menschengeistes. Die Natur dieses Werkzeuges zu ergründen, die Erforschung aller jener Thätigkeitsarten, deren der menschliche Geist fähig ist, um Thatsachen in Gedanken nachbilden zu können, überhaupt die genauere Verfolgung der Prozesse, durch welche die Wissenschaft ihre Aufgabe erfüllt, bleibt ein würdiger Gegenstand der philosophischen Forschung. Nie wird man freilich sagen können, dass die Art der Erkenntnis, die wir durch die Vermittlung der Wissenschaft empfangen, von einer höheren Art sei als die unmittelbare Erfahrung; als mittelbare Erkenntnis muss eine „bewiesene" Thatsache stets hinter einer unmittelbaren Thatsache zurückstehen; hängt doch ihre Anerkennung von der einer Reihe von Voraussetzungen ab, die zur Führung des Beweises nötig waren, so dass der apodiktischen Gewissheit demnach immer ein geringerer Grad von Gewissheit zuzuschreiben sein wird als der assertorischen. „Grau ist alle Theorie . . ." sagt

schon der erste Vertreter der phänomenalistischen Weltanschauung, der Dichter jener herrlichen Fauststelle, die in wenigen Versen ein Entwickelungsbild der ganzen Menschenphilosophie entwirft:

„Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort.
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehen: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat,
Und schreibe getrost: Im Anfang war die That."

Da aber der Umfang jenes Wissens, das wir auf direkte Art erhalten, ein minimaler ist, ja dasselbe in dem Momente seines Entstehens wieder verschwindet, so ergiebt sich hieraus ohne weiteres die unumgängliche Notwendigkeit des konstruktiv-deduktiven Verfahrens. Jedes mittelbare Wissen ist nur unter Annahme gewisser Grundvoraussetzungen richtig. Die unmittelbare Erfahrung kann nur deren Unrichtigkeit. aber nicht deren Richtigkeit erweisen. Was uns die Wissenschaft leistet, besteht nun darin, dass sie die Konsequenzen aus gewissen Annahmen entwickelt, über deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit sie allein nichts ausmachen kann und die innerhalb gewisser Grenzen willkürlich sind. Die Wissenschaft sagt uns: Wenn Du das oder jenes zugiebst, musst Du auch dieses als wahr erkennen. Die Wissenschaft, die dies thut, ist eine rein deduktive. Darin liegt die Erklärung der Möglichkeit der Mathematik, Geometrie und mathematischen Physik vom Standpunkte der heutigen Erkenntniskritik dieser Wissenschaften.

Es ist daher ein blinder Eifer, wenn so oft von philosophischer Seite gegen den „Phänomenalismus" oder „Positivismus" oder „Relativismus" im guten Glauben, dass derselbe alle „wahre" Wissenschaft unmöglich mache, Stellung genommen wird und dabei noch meistens in einer ganz verständnislosen Art und Weise. Der leidige Drang alles zu rubrizieren und zu klassifizieren mag es wohl verschuldet haben, dass bei einem jeden naturwissenschaftlichen Denker an Empirismus und bei Empirismus an Bacon oder

J. St. Mill gedacht wird. Dann ist es freilich auch richtig, dass auf naturwissenschaftlicher Seite — früher wie jetzt — oft unter Aufwand grossen Selbstbewusstseins Ansichten zu Tage treten, die allerdings nur zu geeignet sind, eine von dieser Seite kommende Philosophie gründlich zu diskreditieren. Viele sagen auch, das sei schon alles dagewesen zu Heraklits und der Sophisten Zeiten und habe sich nicht bewährt. Erstere Behauptung mag ja einen Kern der Wahrheit in sich bergen, letztere ist nichts weiter als eine leere Phrase. Die Worte *πάντα ῥεῖ* und *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* haben jedenfalls noch heute ihren tiefen Sinn. Die Diskussion in Platons Theätet wird allerdings einer Revision und einer neuen Lösung zugeführt werden müssen; der zweitausend Jahre alte Begriff der Wissenschaft hat in unseren Tagen seine Existenzberechtigung verloren.

Das ändert aber nichts an der Lebenskraft der Philosophie. Gerade in unseren Tagen stehen ihr neue und wichtige Aufgaben bevor, ein reiches Arbeitsfeld liegt vor ihr. Auf sehr vielen Gebieten ist die heutige Naturforschung so weit vorgedrungen, dass ihr ein weiterer Fortschritt ohne eingehende erkenntniskritische Selbstbesinnung nicht mehr möglich ist. Nur aus diesem Grunde hat sich wohl z. B. Hertz oder Kirchhoff mit Fragen dieser Art beschäftigt. Mit Unrecht wirft man Mangel an philosophischem Verständnis der Gegenwart vor; eben weil sie philosophisch ist, hat sie die Phantasiegebilde des nachkantischen Idealismus in das Reich der Schatten verwiesen. Mit „Kinderstubenerfahrung" wird man allerdings nirgends weiter kommen, auch nicht in der Philosophie. Früher hat ja der Philosoph das gesamte Wissen seiner Zeit umfasst, heute ist dies allerdings unmöglich. Aber ein Verständnis nicht nur der Resultate, sondern auch der Forschungsweise einiger positiver Wissenschaften wird sich heute nicht mehr ungestraft vermissen lassen. Möge der Name Kants, in dessen Zeichen die Philosophie noch heute grösstenteils steht, von günstiger Vorbedeutung sein für eine erneute Verbindung mit der exakten Wissenschaft, für eine neue Reform der Philosophie!

Die „Beziehung auf den Gegenstand" bei Kant.

Von A. Messer in Giessen.

In seiner Besprechung von Cohens Logik der reinen Erkenntnis bemerkt Staudinger (Bd. VIII d. Ztschr., S. 10 f.) über Kant, er vermenge den objektiven und den psychologischen Gesichtspunkt, indem er die erkenntnistheoretische Frage, ob ein Erkenntnismittel allgemein und notwendig für Objekte gelte, und die psychologische, ob es im Gemüte seinen Sitz habe, zusammenwerfe.

Um zu einem Urteil über diesen Satz zu gelangen, wollen wir zunächst versuchen, von dem Erkenntnisstandpunkt des naiven Bewusstseins aus zu der Problemstellung bei Kant vorzudringen (und zwar mit Beschränkung auf die Erkenntnis der Aussenwelt).

Dass eine Aussenwelt existiert, ist für den erkenntnistheoretisch Naiven eine Sache so unmittelbarer, instinktiver Überzeugung, dass er geneigt ist, den bloss theoretischen Zweifel daran als Zeichen von Verrücktheit anzusehen. Es wäre auch unzutreffend zu sagen, dass diese seine Gewissheit auf Erkenntnis beruhe, sie ist vielmehr praktischer Natur: unsere Mitmenschen und die Dinge der Aussenwelt sind so wirklich wie Begehren und Verabscheuen, die sie uns einflössen, Lust und Schmerz, die wir durch sie erleben; kurz so wirklich wie wir selbst. Dass wir die Aussenwelt „erkennen", kommt im gewöhnlichen Verlauf der Dinge gar nicht zum Bewusstsein: zwischen „Wahrnehmung" und „Gegenstand" wird gar nicht unterschieden; man hat es mit den Dingen nicht durch das Medium von Erkenntnisvorgängen, sondern unmittelbar zu thun. Kommt aber — etwa durch Entdeckung einer Sinnestäuschung, eines Irrtums — die Thatsache der Wahrnehmung und der Erkenntnis als solche zum Bewusstsein, so wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass in der Erkenntnis — der richtigen wenigstens — die Aussenwelt so aufgefasst wird, wie sie an sich ist; dass also die farbige und tönende Welt da draussen fertig

dasteht, und dass der Mensch, der sie wahrnimmt und erkennt, sie einfach in seinem Geiste abbildet.

Wird nun der Erkenntnisvorgang genauer untersucht, so ist die erste wichtige Einsicht, die über die Auffassung des unkritischen Bewusstseins herausführt, die, dass wir nur durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar mit den Gegenständen in Beziehung treten, und dass die inhaltlichen Elemente dieser Wahrnehmungen, die Empfindungen subjektiver Natur sind, also nicht die Gewähr bieten, dass sie die Eigenschaften der Dinge genau so übermitteln, wie sie an sich sind.

Die nächste kritische Einsicht ist die, dass die zerstreuten und wechselnden Empfindungen für sich und überhaupt keine geordnete Welt von Gegenständen, sondern nur ein Chaos von Eindrücken geben können. Staudinger zeigt an einem Beispiel (S. 23 ff.) sehr schön, wieviel in der einfachen Wahrnehmung eines Dinges thatsächlich enthalten ist, was über die blosse Empfindung hinausgeht. Der Empfindungskomplex, den wir durch das gestrige und heutige Sehen eines Baumes empfangen haben, besagt nicht, dass hier ein einziger Baum ist, der den zwei Wahrnehmungsvorstellungen entspricht; dass er an sich selbst zwischen gestern und heute dauerte; dass er existiert auch abgesehen davon, dass er wahrgenommen wird, und bleibt, während die Vorstellungen wechseln; dass er selbst räumlich ist und an einem Ort im Raume sich befindet, und dass sein Bestehen zeitliche Dauer hat.

Das Merkwürdige aber ist nun dies: während die Inhalte der Sinnesempfindungen uns lediglich die „Eigenschaften“ des Baumes übermitteln, von denen auch schon „der wenig erwachte Verstand“ erkennt, dass sie nur das Verhältnis der Dinge zu uns angehen: sind gerade die eben aufgezählter Momente diejenigen, die den Gegenstand selbst konstituieren, und sie sind dabei völlig frei von sinnlicher Empfindung, sie sind uns also nicht durch die Dinge an sich unmittelbar gegeben.

Damit sind wir bis an die Kantische Problemstellung gelangt, wir stehen vor der schwierigen Frage: auf welchem Grunde beruht die Beziehung unserer Vorstellung auf den Gegenstand? — wie sie Kant in seinem bekannten Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 formuliert.

Die Antwort, die die Kritik der reinen Vernunft darauf giebt, lässt sich in möglichster Kürze etwa so fassen: Da die naive Auffassung des Erkennens, wonach das erkennende Subjekt eine

unabhängig von ihm bestehende Welt von Dingen an sich einfach abbildet, undurchführbar ist, da die Empfindung, der allein die unmittelbare Vermittlung zwischen dem Subjektiven und den Dingen zugeschrieben werden könnte, nur ein ungeordnetes Material von Eindrücken liefert, so ergiebt sich, dass die Welt von räumlich-zeitlichen Dingen und Vorgängen als Gegenstand (Objekt) für uns — nicht als Ding an sich — erst im Geiste geschaffen wird, indem das Empfindungsmaterial gemäss den Anschauungsformen und Kategorien verknüpft und geordnet und so durch die oberste synthetische Einheit der Apperception zu einer einheitlichen Erkenntnis zusammengefasst wird, zu dem Gedanken der „Natur“, als „dem Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen“ (Proleg. 100. Reclam).

So ist denn nunmehr die naive Vorstellung von dem Erkennen überwunden, sie ist so umgedacht, dass sie mit dem Faktum der wissenschaftlichen Naturerkenntnis widerspruchslos sich zusammenschliesst, dass sie dieses Faktum als möglich, als begreiflich erscheinen lässt. Aber wie viel auch von der dem erkennenden Subjekt gegenüberstehenden gegenständlichen Welt als subjektivbedingt erkannt worden ist, sie ist damit doch nicht selbst in das Subjekt hinüberverlegt worden; wenn auch die nach naiver Annahme fertig vorhandene Welt von Dingen an sich uns geworden ist zu einem unbestimmten „Etwas überhaupt = X“ (r. Vern. 119 Reclam), so ist doch noch darin enthalten das Moment des Nicht-Ich, des Transsubjektiven, des Existierens ausser dem Bewusstsein und unabhängig davon. Die naive Auffassung, die den Gegenstand der Erkenntnis ohne weiteres für das Ding an sich nahm, wird somit geklärt durch Unterscheidung von zwei Gegenstandsbegriffen, dem „Ding an sich“ und der „Erscheinung“. Freilich bezieht sich unsere Erkenntnis von Haus aus auf das Ding an sich, sie zielt auf es, aber sie kann sich ihm nur nähern, indem sie aus dem Empfindungsmaterial nach den ihr immanenten Gesetzen die Erscheinungswelt aufbaut. Das Ding an sich aber, das transscendentale Objekt = X, „welches den äusseren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (r. Vern. 320 f.). So erhält also unsere Erkenntnis,

durch das, was in ihr zur Empfindung gehört, Beziehung auf etwas, was ausserhalb von uns und abhängig von unserer Erkenntnis und unserer Willkür besteht, und in diesem Sinne Realität. Aber erst durch die mathematische Behandlung des Räumlichen und Zeitlichen in ihr und die konsequente und systematische Anwendung der Kategorien bezw. der daraus sich ergebenden Grundsätze wird die individuell verschiedene und in sich unsichere Wahrnehmung auf ein allgemeines Bewusstsein bezogen und das überindividuell, d. h. objektiv Giltige herausgearbeitet; in diesem Sinne „*schafft*“ das wissenschaftliche Erkennen seine Objekte, nicht in ihrer Wirklichkeit, ihrer *Realität* überhaupt, aber in ihrer *Objektivität*, insofern das Gesetzmässige in den Erscheinungen und ihr allumfassender einheitlicher Zusammenhang, den doch die Wissenschaft erst herausstellt, für uns die Objektivität des Seins bedeutet.

Scheiden wir so (mit Riehl) „Realität“ und „Objektivität“ an dem Erkenntnisgegenstand, so ist in der „Realität“ das Moment des Nicht-Ich, die Beziehung auf das Ding an sich, erhalten; in der „Objektivität“ dagegen die Wirksamkeit der synthetischen Einheit der Apperception anerkannt, durch die das Mannigfaltige der Empfindung zur Einheit einer gesetzmässig geordneten Natur zusammengefasst wird. Es ist nun allerdings anzuerkennen, dass bei Kant und manchen Kantianern in der Behandlung des Erkenntnisgegenstands mehr das Moment der Objektivität beachtet worden ist als das der Realität, ja dass jenes gelegentlich so in den Vordergrund gerückt wird, dass dieses zu verschwinden droht. Recht belehrend ist dafür z. B. eine Stelle aus der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ (nach der 1. Aufl. Kehrb. 119). Da heisst es zunächst: „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von *Notwendigkeit* bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien“. Hier ist doch völlig klar von Kant selbst gesagt — was Staudinger (S. 25) *gegen* Kant einwirft — dass wir nicht mittelst der „apriorischen Konstruktionsstücke“ einfach die Welt zusammenfügen, weil wir ja unsere Gedanken nicht frei verknüpfen, unsere Welt nicht nach Willkür zu bauen vermögen. Nun fährt aber Kant fort: indem sich unsere Erkenntnisse auf einen Gegenstand beziehen sollten, müssten sie auch notwen-

diger Weise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. „diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht“. Damit wird geradezu die „Einheit der Vorstellungen“ dem „Gegenstand“ gleichgesetzt. Gegen eine solche Auffassung aber, die das Zwangsmässige, das von unserem Ich Unabhängige in der Naturkenntnis nicht beachtet, ist allerdings die Bemerkung Staudingers am Platze (S. 25): „*Einheitlichkeiten* lassen sich, wie jeder gute Roman zeigt, in der mannigfachsten Weise konstruieren. Wenn ich nur die einmal gemachten Annahmen konsequent durchführe, so habe ich der wissenschaftlichen Forderung der Einheitlichkeit genüge gethan.“

Dass ein solcher Einwand gegen manche Ausführungen bei Kant erhoben werden kann, liegt teils an seiner bekannten sorglosen Ausdrucksweise, teils daran, dass für ihn gerade die vereinheitlichende Thätigkeit des Bewusstseins, die die Einheit des Objekts konstituiert, Gegenstand seiner Untersuchung ist; in ihrer Entdeckung besteht ja gerade die grosse That der Vernunftkritik. Das „Ding an sich“ und die dadurch garantierte „Realität“ der Natur rückt darüber in den Hintergrund. Aber es wird von Kant weder geleugnet oder als zweifelhaft hingestellt, noch auch überhaupt unberücksichtigt gelassen. Es wird anerkannt zunächst darin, dass die *Empfindungen* stets als uns „*gegeben*“ bezeichnet werden, d. h. als in ihrer Existenz abhängig von einem vom Subjekt verschiedenen Faktor. Gerade Empfindung ist aber „dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet“, sie kann „durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden“ (r. Vern. 316), und so ist auch nur das wirklich, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“ (r. Vern. 202): Weiter betont Kant, dass das reine Verstandesvermögen, „auf mehrere Gesetze, als die, auf denen eine *Natur überhaupt*, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruhe, nicht zureiche“, um durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig* abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung“ (r. Vern. 681).

Endlich ist noch daran zu erneuern, mit welcher Energie sich Kant gegen den Vorwurf wehrt, „dass sein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandle“ (Proleg. 69), und mit welcher Schärfe er seinen transsscendentalen oder kritischen Idealismus von dem empirischen des Cartesius und dem „mystischen und schwärmerischen“ des Berkeley unterscheidet. (Proleg. 72; vgl. r. Vern. 71ff., 208ff., 311ff.)

Auf Grund der vorstehenden Betrachtungen dürfte es uns nun möglich sein, zu entscheiden, ob wirklich Kant, wie Staudinger meint (S. 21), die psychologische mit der kritischen Betrachtungsweise vermenge und sich dadurch den letzten Abschluss versperre. Staudinger stützt sich besonders auf solche Stellen, in denen Kant die Erscheinungen schlechthin als „Vorstellungen“ bezeichnet. Aber mit dieser Bezeichnung will Kant *seinen* Begriff vom Erkenntnisgegenstand möglichst scharf entgegensetzen der naiven, unkritischen Auffassung, dass Erscheinungen „Dinge an sich“ seien. Er ist weit davon entfernt, die äusseren Erscheinungen dadurch als etwas Psychisches erklären, den „Objekt*gedanken*“ an Stelle des „Objekts“ setzen zu wollen. Gerade das ist ja der Grundgedanke seiner Widerlegung des empirischen Idealismus, dass uns nicht die Bewusstseinsvorgänge, das Psychische, zunächst allein unmittelbar gegeben und die Aussenwelt, das Physische, erst *erschlossen* sei, sondern dass beiden dieselbe ursprüngliche und unmittelbare Gewissheit zukomme. Wenn er also die räumlichen Dinge gleichwohl als Vorstellungen bezeichnet, so ist dieser Ausdruck nicht *psychologisch* gemeint, sondern *erkenntnistheoretisch*; es soll dadurch bezeichnet werden jene subjektive Prägung, jene Vergeistigung, die Kant entdeckt hat im Gegenstand der Erkenntnis, und in der es begründet ist, dass dieser eben nicht zu bezeichnen ist als „Ding an sich“, sondern als „Erscheinung“, als Objekt *für uns*; denn dieser subjektive, geistige Faktor ist trotz seiner Subjektivität, überindividueller, allgemeingiltiger Natur; er stellt dar die immanente Gesetzmässigkeit des Geistes im Naturerkennen und ermöglicht erst Objektivität des Erkennens.

Wie wenig Kant thatsächlich in die psychologische Betrachtungsweise gerät, können wir auch dadurch erkennen, dass wir kurz erwähnen, worin denn der Unterschied dieser von der erkenntnistheoretischen besteht, und inwieweit sich Kant dieses Unterschiedes klar bewusst geworden ist. Der Psycholog betrachtet die Vorstellungen lediglich als Bewusstseinsinhalte, die er in ihre

Elemente zu zerlegen, in ihrer Abfolge zu beobachten, auf ihre Beziehungen zu physiologischen und physikalischen Vorgängen zu untersuchen hat; sie *sind* für ihn nur *da*, sie *bedeuten* ihm aber weiter nichts; die Frage, ob und wie sich eine Vorstellung auf einen Gegenstand beziehe, ist eine durchaus erkenntnistheoretische, gar nicht eine psychologische Frage; die Beziehung auf den Gegenstand ist für den Psychologen lediglich eine weitere Vorstellung, die sich mit einer vorhandenen verknüpfen kann, über deren Sinn und Recht oder Unrecht nachzudenken dem Psychologen als solchem aber gänzlich fern liegt. Wohl aber liegt gerade hierin das Problem des Erkenntnistheoretikers. Das hat auch Kant klar erkannt, und er hat sich über die Verschiedenheit des psychologischen und des erkenntnistheoretischen Gesichtspunkts mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Er unterscheidet an einer Stelle (r. Vern. 182), die Staudinger (S. 21) selbst anführt, die Vorstellungen, sofern sie (für den Psychologen) selbst „Objekte *sind*“ und sofern sie (für den Erkenntnistheoretiker) „Objekte *bezeichnen*“. Ferner führt er aus (r. Vern. 186f): „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch immer nur Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. *Wie kommen wir nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen*, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch ich weiss nicht, was für eine, objektive beilegen. Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen [so muss nämlich der Psychologe die Sache auffassen!], denn sonst erneuert sich die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist?“ Die Antwort aber auf die Frage, „was denn *die Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten“ lautet, dass dadurch „die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig“ gemacht, und „sie einer Regel unterworfen“ werden. Da aber diese Verbindung und diese Regel im konkreten Falle nicht von unserm Belieben abhängt, auch nicht von den obersten Grundsätzen des Verstandes allein abgeleitet werden kann, so ergiebt sich, dass

eben hierin das Moment des Transsubjektiven, des Nicht-Ich in der „Vorstellung“, sofern sie von Kant mit der „Erscheinung“ gleichgesetzt wird, anerkannt ist.

Es können ja zweifellos manche Sätze aus Kant angeführt werden, die, isoliert betrachtet, den Anschein erwecken können, als sei er unvermerkt völlig in die psychologische Betrachtungsweise geraten. Aber wenn die Auffassung in erkenntnistheoretischem Sinne unter Berücksichtigung des ganzen Zusammenhanges möglich ist, so ist doch sicherlich diese Interpretation zu wählen. Dies wird aber besonders dann geboten sein, wenn die scheinbar psychologischen Stellen, wie die von Staudinger (S. 21) herangezogene, in einem Zusammenhang sich befinden, in dem sich Kant mit Klarheit und Schärfe über den Unterschied seiner Betrachtungsart von der psychologischen ausspricht und wo er betont, dass er es nicht mit der Vorstellung „als innerer Bestimmung unseres Gemüts“ d. h. als blossem Bewusstseinsinhalt zu thun habe, sondern mit der Vorstellung in ihrer objektiven Bedeutung als Erscheinung, d. h. in ihrer „Beziehung auf einen Gegenstand“.

Rudolf Stammlers Lehre vom richtigen Recht.

Von Karl Vorländer in Solingen.

Nach einem sechsjährigen Zwischenraume hat Rudolf Stammler seiner Begründung einer Sozialphilosophie[1]) eine solche der Rechtsphilosophie folgen lassen. Wie wir damals im ersten Bande der „Kantstudien“ (S. 197—216) ‚Wirtschaft und Recht‘ als den unseres Erachtens wohlgelungenen Versuch einer ‚Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage‘ charakterisierten, so könnte man der ‚Lehre vom richtigen Recht‘[2]) den Nebentitel ‚eine Rechtsphilosophie nach Kantischer Methode‘ geben. Nicht, als ob der Name Kants oder einzelner Neukantianer besonders oft genannt würde, — die Berücksichtigung der Litteratur beschränkt sich in dem neuen Werk, wohl mit Absicht, auf nur wenige Namen. Und zu Kants eigener ‚Rechtslehre‘ (von 1797) hat dies ganz moderne Werk gar keine äusseren und auch nur wenige inneren Beziehungen. Nicht in solcher äusserlichen Harmonie besteht Stammlers — wie, beiläufig gesagt, des modernen Neukantianismus überhaupt — Gemeinschaft mit Kant: sondern in der Anwendung und Weiterbildung von Kants kritischer Methode. Suchen wir dies mit wenigen Strichen an den philosophischen Grundlinien des Buches klar zu machen.

Wissenschaft geht auf Einheit, reine Wissenschaft auf unbedingte Einheit des Bewusstseins (S. 5), auf methodisch-einheitliches Verfahren kommt es an (25—27): das ist die aus dem Kritizismus gewonnene Grundvoraussetzung, von der Stammler ausgeht.

---

[1]) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung von Rudolf Stammler. Leipzig, Veit, 1896. 668 S.

[2]) R. Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin 1902. Guttentag. VIII u. 647 S.

Damit hängt das Prinzip reinlicher Scheidung der verschiedenen wissenschaftlichen Aufgaben zusammen. Die technische Jurisprudenz sucht nur das geschichtliche (gesetzte, positive) Recht einheitlich zu erfassen und systematisch zu ordnen; sie stellt eine Art Philologie des Rechtes, d. h. nach Böckh eine „Erkenntnis des schon einmal Erkannten“ dar. Zu diesem bedingten Stoffe sucht die theoretische oder philosophische Rechtslehre die logisch bedingende Form, zur Vielheit der bestimmbaren die Einheit der bleibenden Elemente, mit anderen Worten das Kantische a priori. Sie findet es im Begriffe des ‚richtigen‘ Rechts. Ist das gesetzte Recht auch, wie Stammler bereits in dem früheren Werke ausgeführt hatte, die notwendige Bedingung, um das soziale Leben der Menschen gesetzmässig auszugestalten, so bleibt es doch nur Mittel zum Zweck. Wie Religion, Ethik, Kunst, so strebt auch das (positive) Recht zum Begriffe des ‚Richtigen‘ hin, will es ‚richtiges‘ Recht, ‚Zwangsversuch zum Richtigen‘ sein. Eine ganze Reihe von t. t. nicht bloss römischer, sondern auch der heutigen Rechtssprache (z. B. Treu und Glauben, Angemessenheit, Billigkeit u. a., vgl. S. 40 f.) enthalten diesen Begriff ausgesprochener- oder unausgesprochenermassen in sich. Richtiges Recht aber ist dasjenige, „welches in einer besonderen Lage mit dem Grundgedanken des Rechtes überhaupt übereinstimmt“ (15).

Worin ist nun das Kriterium, der Bestimmungsgrund für diesen Grundgedanken zu suchen? Nicht in der Religion, nicht in der „guten Sitte“, ja — nach Stammler — nicht einmal in der Ethik. Denn, wenn auch das Recht zu seiner „vollkommenen Erfüllung“ der sittlichen Lehre bedarf, wie diese des richtigen Rechts zu ihrer Verwirklichung, wenn beiden auch derselbe Stoff zur Bearbeitung zufällt, beide auch in gleicher Weise auf das Richten und Bestimmen menschlichen Wollens gehen (57): sie haben doch verschiedene Aufgaben, und demgemäss ist auch die wissenschaftliche Begründung beider nach kritischer Methode zu scheiden. Legalität ist nicht Moralität — wie schon Sokrates, Paulus, Luther und Kant selbst ausgeführt haben (S. 53) —, Regelung des äusseren Verhaltens etwas Grundverschiedenes von Vervollkommnung der inneren Gesinnung. Gerade durch solche scharfe Auseinanderhaltung der beiderseitigen Aufgaben erfahren beide Wissenschaften, Ethik und Recht (und zu dem letzteren gehört auch — vgl. S. 74 — die Politik), eine vertiefende Spezialisierung ihrer Eigenart.

Wir pflichten dem methodischen Grundstandpunkt Stammlers durchaus bei. Auch wir huldigen dem von Kant immer wieder eingeschärften kritischen Grundsatz, die Grenzen der einzelnen Wissenschaften „nicht durcheinander laufen zu lassen“. Indes scheint uns Stammler gerade in Bezug auf das methodische Verhältnis zwischen Recht und Ethik den Bogen doch zu überspannen. Eine so strenge Grenzlinie, wie er sie zwischen „äusserem Verhalten“ und „innerer Gesinnung“ zieht, ist weder dem Rechte noch der Ethik festzuhalten möglich. Wir können auch nicht zugeben, dass die sittliche Lehre „nur“ zu dem einzelnen spreche und ihr Gebot insofern isoliere (73). Und noch weniger, dass sie erst dann gebietend eintrete, „wenn das Ziel des richtigen Rechts in selbständigem Besinnen ausreichend gefunden und festgestellt ist“ (75). Vielmehr ist jener gesuchte oberste Massstab für Begriff und Ziel des richtigen Rechts unseres Erachtens nirgends anderswo als eben in der Ethik zu finden, sofern sie in ihrem wissenschaftlich-methodischen Charakter, d. h. als Lehre von der einheitlichen Zwecksetzung auftritt. Es scheint uns, als ob Stammlers Auffassung hier, bewusst oder unbewusst, von der religiösen Ethik des Neuen Testaments, der gerade in diesem Abschnitt fast alle Beispiele entnommen sind (vgl. S. 75, 77, 79, 80, 82 f., 83), beeinflusst wäre, für die natürlich (vgl. Stammler selbst S. 77 oben) die Fernhaltung aller äusserer Normen vorzugsweise charakteristisch ist. Die wissenschaftliche Ethik jedoch sagt nicht mit der religiösen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; sondern sie sucht „in selbständigem Besinnen“ ein oberstes Gesetz, d. h. Ziel für menschliches Wollen festzustellen. Dass dies aber für Ethik und Recht das nämliche ist, erkennt auch unser Philosoph an anderer Stelle (S. 71) als „selbstverständlich“ an. Beide sollen zwar getrennt marschieren, aber vereint schlagen. Sie sollen sich nur nicht vermischen, wohl aber ein „Schutz- und Trutzbündnis“ (87) schliessen; denn sie „können sich in Wahrheit niemals widersprechen“, da sie trotz ihrer verschiedenen Betrachtungsweise „unter derselben letzten Gesetzmässigkeit stehen“.

Wir gehen nicht näher ein auf das Verhältnis des richtigen Rechts zum Naturrecht, sei es dass dies als entspringend aus der Natur des Menschen (Grotius, Hobbes, Pufendorf) oder aus dem genaueren und bestimmteren Begriff der Natur des Rechtes (Rousseau) aufgefasst wird. Auf die „drei Fragen der Rechtsphilosophie“: Was ist Recht? Wie ist die verbindende Kraft des

Rechtes zu begründen? Worin ist der Inhalt einer Rechtsnorm sachlich begründet? (S. 111 ff.), vermag keine der naturrechtlichen Richtungen eine zureichende Antwort zu geben, weil sie alle einen unwandelbaren, unbedingt giltigen Rechtsinhalt schaffen wollen (116), während die kritische Methode zeigt, dass das Unbedingt-Giltige nicht zu irgendwelchem positiven Einzelsatze der Rechtslehre, sondern nur in der formalen Methode liegen kann (116—120). Auch andere Begriffe wie der der Gnade, wegen Unsicherheit oder zur Berichtigung von gesetztem Recht (122 ff.), oder das „natürliche Rechtsgefühl“ (146 ff.), oder das von den Romantikern zum Leitstern genommene „Rechtsempfinden der Volksseele“ (149 ff.) genügen als oberste Kriterien nicht; ebensowenig „die in einer Rechtsgemeinschaft herrschenden Anschauungen“ (153 ff.) oder die Idee der „Klassenmoral“ (156 ff.) oder endlich das „freie Ermessen“, d. i. der persönliche Gerechtigkeitssinn des jeweiligen Richters (160 ff.), sondern eben nur eine allgemeingiltige formale Methode, welche die Eigenschaften des objektiv Richtigen genau bestimmt.

Daher handelt das „zweite Buch“ Stammlers von der ‚Methode des richtigen Rechts‘. Die Gesetzmässigkeit des Rechts ist, wie wir es auch von der Ethik behaupten, keine andere als Gesetzmässigkeit der Zwecksetzung, wobei Zweck den zu bewirkenden Gegenstand bedeutet, Gesetz aber nicht genetisch als Kausalität, sondern systematisch als „grundlegende Einheit“ überhaupt zu verstehen ist. Wer etwas will, wer Pläne macht, verfolgt eine grundsätzlich andere Gedankenrichtung als der, welcher Ursachen und Wirkungen irgend eines Werdens betrachtet. Worin besteht nun das Grundgesetz für die Zwecke des richtigen Rechts, d. i. sein Endzweck? Die Begriffe, die man sonst wohl aufgestellt hat: Freiheit, Gleichheit (187 ff.), Wohlfahrt, Glück (191 ff.) geben sämtlich keinen objektiven Massstab ab; auch nicht der des „Gemeinwohls“, der nur den Wunsch nach einem gegenständlich Richtigen ausdrückt (195), oder der der Vollkommenheit, der höchstens das Ziel des einzelnen sein kann (199 f.). Sondern lediglich der rein formale Gedanke der Gemeinschaft freiwollender Menschen, wie Stammler bereits in ‚Wirtschaft und Recht‘[1]) das ‚soziale Ideal‘ formuliert hatte: kein inhaltlicher Rechtssatz, sondern eine formale Methode (202), die Einheit der

[1]) Vgl. unsere Ausführungen Kantstudien I, 213 ff.

Bedingungen des Richtigen (203), die allgemeingiltige, bleibende Form gegenüber dem wechselnden Stoffe des geschichtlichen Rechts. Richtigkeit des Rechts bedeutet somit: Übereinstimmung mit dem sozialen Ideal. Nicht verwechselt werden will die Methode des richtigen Rechts, d. i. des sozialen Idealismus, mit der sogenannten ethischen Richtung in der Nationalökonomie (Kathedersozialismus), die aus moralischen Gründen den Staat von aussen in die soziale Wirtschaft eingreifen lassen will (240). Diese soziale Wirtschaft ist kein selbständiges Ding für sich, sondern besteht, wie das Stammlers erstes Werk in breiter Ausführung darlegte, nur als rechtlich geregeltes Zusammenwirken. Somit ist es nicht die Materie des sozialen Lebens unmittelbar, die der Methode des richtigen Rechtes bedarf, sondern ihre Form, das sie regelnde „gesetzte“ Recht.

Aus dem sozialen Ideal sind nun zunächst die Grundsätze des r. R. abzuleiten (204 ff.). Als solche ergeben sich die des grundsätzlichen Achtens (208 ff.) und des rechten Teilnehmens (211 ff.). Diesen Grundsätzen kommt von unten her entgegen das „Vorbild“ des r. R. (276 ff.), das den Gedanken einer Sondergemeinschaft freiwollender, aber streitender und zweifelnder Menschen (281 ff.) bezw. streitender Interessen (302) als methodisches Hilfsmittel einführt: während die unterste Stufe in dem „Abstieg zu den Einzelfragen“ das begründete Urteil im Einzelfalle bildet. — Mittel des r. R. sind gewisse Massnahmen des gesetzten Rechts. Solche Mittel sind u. a. die Gerechtigkeit, welche das in kommenden Streitfällen Richtige im voraus allgemein zu regeln bestrebt ist, und die „Gelindigkeit“ (Billigkeit, Aristoteles: ἐπιείκεια), welche die letzte Entscheidung im besonderen Falle dem eigenen Suchen des Urteilenden oder Beratenden oder der Streitenden anheimgiebt. — Auf die Politik angewandt, ergeben die Grundsätze des r. R. die vier ‚Postulate‘ der Rechtssicherheit, der Persönlichkeit, der allgemeinen Fürsorge und des Masses (Näheres S. 299 ff.).

Nachdem so der erste Teil des Stammlerschen Werkes den Begriff, der zweite die Methode des richtigen Rechts erörtert hat, behandelt der dritte, umfangreichste (S. 311—598) dessen „Praxis“. Unser knappes Referat darf denselben um so eher übergehen, da er sich nach Kantischem Gleichnis „wie die Feldmesskunst zur Geometrie verhält“ (311), d. h. nur die juristische Anwendung darstellt, die „es mit unablässig wechselnden, stets durcheinander laufenden Einzelheiten zu thun hat,“ und so zwar von der grössten

Bedeutung für die „technische“ Rechtswissenschaft, nicht aber für die philosophische Methode ist.

Zu den methodisch-philosophischen Grundfragen führt uns der „Abschluss“ (599—627) zurück, der vom „Beruf des richtigen Rechts“ handelt, bestimmter ausgedrückt: dessen systematische Stellung im Ganzen der Philosophie (vgl. 601) darstellen will. Das richtige Recht ist

1) die „Bedingung für die Einheit in jeder sozialen Betrachtung, die allgemeingiltige oberste Spitze für alle Erwägung irgend eines gesellschaftlichen Lebens von Menschen“ (601). Wenn schon das Recht überhaupt — in Kantischer Terminologie ausgedrückt — die formale Bedingung der sozialen Gesetzmässigkeit bedeutet, so liefert das richtige Recht das einheitliche Ziel für alles gesellschaftliche Leben und Thun (606). Daher bietet es

2) auch die notwendige Unterlage für eine mögliche Zusammenfassung der sozialen Geschichte oder gesellschaftlichen Entwickelung. Soziale Geschichte aber ist, in ihrer Eigenart gegenüber dem Geschehen der äusseren Natur betrachtet, Geschichte von Mitteln und Zwecken, nicht von Ursachen und Wirkungen. Alles menschliche Zusammenwirken, auch die ‚Geburtshilfe‘ der materialistischen Geschichtsauffassung, läuft auf Erreichung von Zielen hinaus. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft bleibt, nach einem Worte Kants, ein „Labyrinth der Mannigfaltigkeit“, wenn ihre zahllosen Einzelgeschehnisse nicht als Mittel zu sachlich begründeten Zwecken aufgefasst werden. Auch der Gedanke der Entwickelung ist im Grunde nur ein teleologischer Begriff, eine heuristische Maxime, welche „die gesteigerte Anpassung eines Gegenstandes an eine vorausgenommene Zweckbestimmung“ verfolgt (615, vgl. 619). Reine Naturgesetze oder -hypothesen, wie z. B. die Descendenztheorie, die sich auf dem Gebiete der Naturwissenschaft als höchst fruchtbar bewährt haben, können nie unmittelbar auf die Entwickelung der menschlichen Gesellschaft übertragen werden. Diese letztere lässt sich nur verstehen und beurteilen, wenn wir das Ganze der sozialen Geschichte als eine Einheit erfassen, die in dem Begriff der Gemeinschaft (freiwollender Menschen) als des „objektiv richtigen Zusammenlebens“ ihr letztes Ziel erblickt (620).

3) Wie aber, fragt Stammler zum Schlusse, sollen die beiden anscheinend völlig disparaten Elemente: auf der einen Seite die Gesetzlichkeit des natürlichen Werdens, das an sich zwecklos ist, auf der anderen die Gesetzmässigkeit der Zwecke, die doch

verwirklicht werden wollen, sich vereinigen? Er antwortet: „in der Idee einer letzten, allumfassenden Einheit des Alls“ (624).

Ob die Erkenntniskritik gerade zu diesem Ende, einer „Weltanschauung (einheitlichen Lebensauffassung)“ führen muss, wie unser Philosoph zu meinen scheint (625), möchten wir bezweifeln. Uns genügt für unsere wissenschaftliche Auffassung die Erkenntnis des soeben dargelegten methodischen Zusammenhanges: dass das naturgesetzliche Werden in der sozialen Welt führer- und ziellos bleibt ohne den notwendigen Gedanken des Zweckes, der jedes Wollen beherrscht, und dass umgekehrt dieses letztere ohne die naturgesetzten Gegenstände, zu denen es selber gehört, keine Möglichkeit seiner Verwirklichung findet. Was jenseits dieser Einsicht liegt, fällt nicht mehr in das Gebiet der Wissenschaft, sondern in das der individuellen Weltanschauung, mit der es jeder halten mag, wie er will.

Konjekturen zu mehreren Schriften Kants.

Von Dr. Emil Wille.

Auch die kleinen Schriften Kants aus seiner vorkritischen Zeit sind durch Textfehler entstellt. Ich spreche nicht von den zahlreichen, welche in den neuen Ausgaben neu hinzugekommen sind, sondern nur von denen, welche, schon in den Originaldrucken befindlich, sich bis jetzt fortgeerbt haben. Von denen werde ich hier einige zu verbessern suchen. Citieren werde ich nach Bd. 2 der neueren Hartensteinschen Ausgabe; es sind aber, wie gesagt, die Fehler, welche ich dort rügen werde, zugleich solche der betreffenden editiones principes.

A. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

S. 58 „so würde er zwar keinen —". Ich entdecke hier eine Lücke, welche ich folgendermassen ausfüllen möchte: so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluss haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll, wohl jedoch einen vermengten; dieser aber enthält —

B. Versuch, den Begriff der negativen Grössen u. s. w.

1) S. 73 „die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern —". Wieder eine Lücke! Etwa so: welche in vermehrter Weite sich vermindernd immer noch eine anziehende bleibt, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückstossende ausartet.

2) S. 92 „die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können —". Nein, hatte hervorbringen können.

C. Der einzig mögliche Beweisgrund u. s. w.

1) S. 116 „dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele —". Lies: nicht ein einziges (Prädikat) ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist.

2) ebendaselbst „dass, wenn sie existieren, sie ein Prädikat mehr enthielten". Lies: existierten.

3) S. 121 „Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel —". Da es verschiedene Arten von Triangeln, aber nicht von rechten Winkeln giebt, welche die Data oder das Materiale zu diesem Denklichen oder Möglichen bilden, so wird es lauten müssen: Die Triangel sowohl, als der rechte Winkel.

4) ebendaselbst „das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht —“. Lies: das Etwas aber, was —

5) S. 122 „das Sein oder schlechthin Gesetztsein —“. Nach S. 117 ist das Sein nicht mit dem schlechthin Gesetztsein, sondern mit dem Gesetztsein einerlei; und nicht das Sein, sondern erst das schlechthin Sein ist gleichbedeutend mit dem Dasein. Folglich wird man lesen müssen: das schlechthin Sein oder Gesetztsein.

6) S. 124 „Die Zustimmung aber des Prädikats: feurig, mit dem Subjekte: Körper —“. Lies: Die Zusammenstimmung (mit ihm).

7) ebendaselbst „nach dem Grunde des Widerspruchs —“ Lies: nach dem Grundsatze —

8) ebendaselbst „dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann —“. Nein, dessen Begriff nicht zergliedert werden kann, um danach über seine Möglichkeit zu urteilen

9) S. 125 „durch sein Dasein gesetzt würde“. Nein, gesetzt wurde.

10) S. 157 „die Fortpflanzung, das ist, der Übergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung —“. Natürlich, von Leib zu Leib.

11) S. 160 „und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist“. Diese Fasslichkeit soll doch wohl die Folge dieser Sinnlichkeit sein. Also: und demnach auch —

12) S. 171 „einen grossen Anschein zu einer nötigen ausserordentlichen Veranstaltung —“. Lies: Anschein einer nötigen —

13) S. 175 „dass die grosse Gegenverhältnis —“. Es fehlt das Prädikat des Hauptrelativsatzes. Man ergänze etwa so: dass die grosse Gegenverhältnis, die unter den Dingen der Welt (in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Ähnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man es sonst nennen will, geben) doch bestehen muss, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden.

14) S. 180 „fasslicher sein werden —“. Lies: werde. Subjekt ist nämlich: „der Zustand der Natur.“

15) S. 182 „und der nur das Vorurteil —“. Lies: und dem nur —

16) S. 189 „sich in demselben befinden“. Lies: befanden.

17) S. 192 „nicht gerade den Grad hat, die —“ Lies: den Grad hat, der —

D. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

1) S. 230 „oder weil sie Talente —“. Lies: oder weil es (das Gefühl) —

2) ebendaselbst „Doch schliesse ich hiervon die Neigung aus —“. Von dem Gefühle des Schönen und Erhabenen, dem Reize des Ersteren und der Rührung des Letzteren kann man nicht eine Neigung, d. h. eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, ausschliessen, sondern nur einen gewissen Reiz und eine gewisse Rührung. Also Rührung statt „Neigung“.

3) S. 231 „mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit —“. Da die Nebenempfindungen aufgezählt werden, von welchen das Gefühl des Erhabenen begleitet wird, und eine solche nicht die Schönheit selbst, sondern ihre Empfindung, ihr Reiz ist, so muss es lauten: mit dem Reize einer —

4) S. 256 „Sie wird sich gefallen lassen —". Nein, gefallen lassen müssen.

5) S. 262 „denn nicht selten findet der Äsopische Hahn —". Diese Begründung gehört hinter „würdig sein würde".

6) S. 267 „Das Schöne selbst ist entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend". Lachen ist keine Einwirkung auf das Gemüt. Also: lockend und reizend. Vgl. S. 260 „zu reizen und anzulocken".

7) S. 273 „der öfters sehr richtig sein kann —". Besser: das öfters —

8) ebendaselbst „einen ziemlich guten Magen —". Einen Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von gesundem und derbem Geschmacke? Solchen giebt es gar nicht, sondern bloss solchen Gaumen. Und wenn der Franzose vernascht ist, wird dies wohl auch an seinem Gaumen und nicht an seinem Magen liegen. Ich rate deshalb, hinter „Magen" einzuschieben: einen Gaumen.

9) S. 275 „wenn sie gleich im Anfange ungestüm ist —". Lies: wenn er (der Fanaticismus) —

E. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.

1) S. 325 „die soviel Glauben finden und wenigstens so schlecht bestritten sind". Lies: oder wenigstens —

2) S. 331 „so widerstreitet sie garnicht der einfachen Natur derselben —". Lies: desselben (des wirksamen Subjekts).

3) S. 333 Anm. „würde ein Atomus desselben haben dürfen entführt oder aus der Stelle gerückt werden —". Man sagt wohl: Es darf nur ein Stein vom Dache fallen, um ein Menschenleben zu vernichten. Bei dieser Redewendung jedoch ist das nur schwerlich zu entbehren. Fügen wir es vor „ein Atomus" ein.

4) S. 334 Anm. „welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden —". Beim Empfangen dieser Zeichen sollen die genannten Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden? Nein, umgekehrt: durch die Sinneseindrücke soll das Gehirn mit in Bewegung geraten. Und auch beim Erwecken der selben Zeichen soll nicht etwa eine Bewegung vom Gehirne ausgehen; denn der Philosoph sucht hier ja die herrschende Meinung, dass in diesem Teile die Seele ihren Sitz habe und lediglich durch ihn auf den übrigen Leib wirke, zu widerlegen; vielmehr sollen bei diesem Erwecken die betreffenden Sinnesnerven unmittelbar von ihr selbst zu einer ähnlichen Bewegung, wie bei jenem Empfangen, gereizt, und dadurch auch das Gehirn wieder in ähnliche Mitleidenschaft versetzt und ermüdet werden. Mithin ist so zu ändern: welche beide Sinne durch die Eindrücke Stellen im Gehirne bewegen werden. Futurum des Glaubens, wie einige Zeilen weiter unten.

5) S. 341 „und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechselseitiger Gemeinschaft stehen —". Lies: mit ihnen (den Seelen).

6) S. 352 „vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit —" bisweilen hatte der Verfasser wohl ausgestrichen.

7) ebendaselbst „ist zwar in der Wirkung der Zerstreuungspunkt —". Lies: in der Wirklichkeit. Denn es folgt als Gegensatz: „in der Vorstellung".

8) S. 368 „von einem jeden Tropfen desselben". Lies: derselben (der Vernunft).

9) S. 375 „und ist diesmal auch unseren begierigen Händen entgangen". Was ist ihnen entgangen? Der Ausgang? Nein, das Schattenbild ist diesmal auch — wie der lateinische Vers beweist. Vergl. S. 325 und 378.

10) S. 380 „und sie untauglich macht, als Fundament zu irgend einem Gesetze der Erfahrung zu dienen —". Im Original steht anstatt des „als" der unbestimmte Artikel „ein". Ich ziehe darum vor, zu lesen: als ein Fundament —

F. Recension der Schrift von Moscati u. s. w.

1) S. 430 „nach den oberen Teilen, den Kopf und die Arme getrieben wird —". Lies: in den Kopf und die Arme — weil sonst der Accusativ nicht zu rechtfertigen wäre.

2) ebendaselbst „entspringen erbliche Neigungen zum Schwindel —". Wahrscheinlich: erhebliche. Erblich werden sie erst dadurch, dass jede folgende Frucht wieder eine gleiche Lage hat.

3) ebendaselbst „mit einer Iliade von andern Übeln —". Iliade von Kämpfen wäre vielleicht kein schlechter Ausdruck; jedoch Iliade von dergleichen Krankheiten kann nur ein Scherz des Schreiber- oder Druckerteufels sein. Lies: Chiliade (Tausendzahl). Wie Myriade (Zehntausendzahl).

G. Das Basedowsche Philanthropin betreffende Recensionen u. s. w.

S 458 „sie zeigt sich mit sichtbaren Beweisen der Thunlichkeit dessen, was längst gewünscht worden, in thätigen und sichtbaren Beweisen". Etwa so: in thätigen und erfolgreichen Bestrebungen.

H. Zum Schlusse noch einen kleinen Nachtrag zu meinen Verbesserungen in der Kritik der reinen Vernunft.

1) Aufl. 1. S. 248 „und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können —". Besser: also coram intuitu intellectuali.

2) Aufl. 2. S. 630 „weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind —". Für „spezifisch" habe ich ohnlängst spekulativ konjiciert. Ich glaube aber, dass jenes leichter aus der Form spekulativisch entstehen konnte. Von „spekulativischen Regeln" spricht der Philosoph in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen und sagt auch sonst: relativisch, demonstrativisch u. s. w.

Das ungefähr ist es, was ich für die Reinigung dieser Kleinode thun kann.

Selbstanzeigen.

v. Aster, E., Dr. Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogieen der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V. Archiv für Geschichte der Philosophie, XVI. Band, Heft 2, S. 218—251 und Heft 3, S. 334—366. 1903. (Münchener Dissertation.)

Die von Kant selbst sogenannten „Beweise" des Kausalgesetzes und der übrigen Analogieen der Erfahrung bieten von vornherein für den unbefangenen Leser eine Reihe von Problemen dar: Wie kommt Kant dazu, Grundsätze des wissenschaftlichen Denkens beweisen zu wollen? Welchen Sinn können diese Beweise haben? Und um eine speziellere Frage hervorzuheben: Wie erklärt es sich, dass die Grundsätze des reinen Verstandes nach Kant eines Beweises bedürfen, von dem bei den mathematischen Sätzen keine Rede ist?

Von diesen Fragen ausgehend, habe ich in der genannten Abhandlung versucht, die Beweise rücksichtlich ihres Gedankenganges und ihrer allgemeinen Stellung im Zusammenhang der kritischen Erkenntnistheorie zu analysieren. Das Problem der Beweise erscheint mir dabei als ein unmittelbarer Ausfluss des allgemeinen spezifisch erkenntnistheoretischen Strebens, die Gesamtheit unserer Erkenntnis in ein einheitliches, geschlossenes und nach allen Richtungen hin begründetes System zusammenzuschliessen, ein Streben, das in dieser Reinheit, d. h. so unvermischt mit metaphysischen Gesichtspunkten, vor Kant nirgends zum Ausdruck gekommen ist. Als meine Hauptaufgabe habe ich es daher angesehen, den einheitlichen Gedankengang aufzuzeigen, der m. M. n. sich durch die vorhergehenden Teile der Kritik hindurchziehend in den Beweisen der Grundsätze gipfelt, m. a. W. in diesen vorhergehenden Teilen die Prämissen der Beweise nachzuweisen. Diese Prämissen liegen einmal in der tr. Ästhetik, in der Lehre von den apriorischen Anschauungsformen, auf die ich deshalb, soweit sie mit den Analogieen in Beziehung steht, näher eingehen musste. Der Versuch, diesem „bekanntesten" Teile der Kritik eine neue Seite abzugewinnen, mag freilich bedenklich genug erscheinen, seine Rechtfertigung muss ich der Schrift selbst überlassen. Zweitens kam in Betracht das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung und die Deduktion der Kategorieen, soweit sie dieses Prinzip enthält. Hier lag mir jedoch auch daran, zu zeigen, dass Beweis und Giltigkeit der Analogieen für Kant unabhängig sind von dem Vorhandensein und der Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe als solcher, also auch von der Deduktion im engern Sinn. Auch das Problem des Dinges an sich, allgemeiner des Gegenstandsbegriffs bei Kant konnte in diesem Zusammenhang nicht unberührt bleiben. Endlich habe ich mich bemüht, dem Beweisgang selbst eine logisch klare und unzweideutige Form zu geben.

Es ist mir ein Bedürfnis, hinzuzufügen, dass ich von allen Werken über Kant, die zu meiner Kenntnis gelangt sind, der Darstellung Stadlers („Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie") am meisten Dank schulde.

Schöneberg-Berlin. Dr. E. v. Aster.

Busse, Ludwig. Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, Dürr, 1903. (X u. 488 S.)

Das Buch hat sich die Aufgabe gestellt, die neuerdings so vielfach erörterte Frage über das Verhältnis des Psychischen zum Physischen in umfassender, möglichst alle dabei in Betracht kommenden Gesichtspunkte berücksichtigender Weise zu behandeln. Es zerfällt in drei Hauptabschnitte. Der erste giebt eine Charakteristik und Widerlegung des Materialismus, dessen verschiedene Typen scharf unterschieden werden. Der zweite, umfangreichste Teil erörtert die Streitfrage: Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung? Die verschiedenen Formulierungen des parallelistischen Gedankens werden dargelegt, die echten von den unechten unter- und die letzteren ausgeschieden. Sodann werden die Schwierigkeiten, welche den Parallelismus unmöglich erscheinen lassen, eingehend erörtert: die Unzulänglichkeiten der metaphysischen Begründung, das Künstliche und Gezwungene des ganzen Standpunktes, die Unmöglichkeit, alles Psychische in physischer Form wiederzugeben, endlich die Konsequenzen, zu welchen die Theorie sowohl in physischer (Automatentheorie) als in psychischer Hinsicht (Mechanisierung des gesamten psychischen Lebens und Zerstörung des Wesens des logischen Denkens) führt. Alsdann versucht der Verf. zu zeigen, dass die von ihm vorgezogene Wechselwirkungslehre durch das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität, welches lediglich eine petitio principii darstellt, nicht unmöglich gemacht wird, mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie (dasselbe als Äquivalenzprinzip gefasst) aber sehr wohl vereinbar ist. Der dritte (Schluss-)Teil endlich giebt eine kurze Skizze des metaphysischen Weltbildes, wie es sich nach idealistisch-spiritualistischen Prinzipien bei gleichzeitigem Festhalten an dem Prinzip psychophysischer Wechselwirkung gestaltet. — Auf Kantische Ansichten wird wiederholt Bezug genommen. Der Verf. ist mit Kant darin einig, dass die Körperwelt Erscheinung ist und verwertet diesen Kantischen Phänomenalismus als Argument gegen den Materialismus. Eine längere Note erörtert Kants Stellung zum psychophysischen Parallelismus und bekämpft die Ansicht Riehls und Paulsens, welche ihn zu einem Vertreter des phänomenalistischen Parallelismus machen wollen.

Königsberg i. Pr. Ludwig Busse.

Wartenberg, M. Obrona metafizyki. Krytyczny wstep do metafizyki (Rechtfertigung der Metaphysik. Eine kritische Einleitung in die Metaphysik). Krakau, Friedlein. 1902. (158 S.).

Nach einleitenden Betrachtungen, worin die zufällige Entstehung und die geschichtlichen Wandlungen der Bedeutung des Wortes Metaphysik, sowie die wandelbaren Schicksale der mit diesem Worte bezeichneten Wissenschaft besprochen werden, zeigt der Verfasser, dass, trotz dem entschiedenen Umschwung der Ansichten zu Gunsten der Metaphysik in der Gegenwart, es doch nicht an Gegnern fehlt, welche dieser Grundwissenschaft der Philosophie das Daseinsrecht bestreiten wollen. Dies versuchen die Positivisten und die Neukantianer; u. z. behaupten die ersteren, die Metaphysik sei eine heutzutage entbehrliche und ausserdem unmögliche Wissenschaft, während die letzteren zwar das Bedürfnis derselben im Prinzip anerkennen, aber ihre Möglichkeit, im Anschluss an Kant, mehr oder weniger entschieden in Abrede stellen.

Diese antimetaphysischen Ansichten unterwirft der Verfasser einer eingehenden kritischen Betrachtung, die in zwei Abschnitte zerfällt.

Der erste Abschnitt handelt vom Bedürfnis der Metaphysik. Auf Grund einer Analyse der besonderen Aufgaben und des spezifischen Forschungscharakters der Einzelwissenschaften weist der Verfasser gegen die Meinung der Positivisten nach, dass diese Einzelwissenschaften, trotz ihrer glänzenden Entwickelung, eben wegen ihres beschränkten Arbeitsgebiets und wegen des wesentlich dogmatischen Charakters ihrer Forschung nicht imstande sind, alle Probleme, welche die Wirklichkeit unserem Denken auf-

giebt, zu lösen, und daher eine Reihe positiver Aufgaben für die Metaphysik übrig lassen. Solcher Aufgaben führt der Verfasser im besonderen drei an, nämlich

1. eine kritische Analyse und Bearbeitung aller realen Grundbegriffe oder Kategorien, deren objektive Giltigkeit die Einzelwissenschaften dogmatisch und naiv-realistisch voraussetzen,

2. eine nähere Bestimmung des eigentlichen Wesens der materiellen und der geistigen Erscheinungen mit Hilfe jener kritisch bearbeiteten Grundbegriffe, eine Aufgabe, welche die betreffenden Einzelwissenschaften, die vornehmlich, wenn auch keineswegs ausschliesslich, mit der Erkenntnis der Erscheinungen es zu thun haben, nur bis zu einem gewissen Grade und im beschränkten Masse zu erfüllen vermögen,

3. die Entwickelung eines wissenschaftlichen Systems der Weltanschauung, welches alle Einzelgebiete des Seienden, deren Erforschung Aufgabe der besonderen Wissenschaften ist, umfasst.

Der zweite Abschnitt handelt von der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und zerfällt in zwei Kapitel.

Im ersten kritisiert der Verfasser die antimetaphysische Ansicht der Positivisten und zeigt, dass die Beschränkung der Erkenntnis auf die Thatsachen der reinen Erfahrung eine undurchführbare Forderung bedeutet, weil sie jede erklärende Wissenschaft unmöglich machen würde, dass im Gegenteil jede Realwissenschaft das Gebiet der unmittelbar gegebenen Phänomene überschreitet und in ihren Hypothesen und Theorien transscendente, d. h. sinnlich unerfahrbare, nur durch konstruktive Begriffsbildung zu bestimmende Prinzipien und Faktoren einführt, mit deren Hilfe sie das empirische Thatsachenmaterial denkend bearbeitet und rational erklärt. Wenn aber jede Wissenschaft vom Seienden die reine Erfahrung überschreitet, so ist nicht einzusehen, warum dies der Metaphysik nicht erlaubt sein sollte.

Im zweiten Kapitel unterwirft der Verfasser die antimetaphysische Ansicht Kants und der an ihn sich anschliessenden Neukantianer einer kritischen Prüfung. Er zeigt, dass Kant für seine Behauptung, unsere Erkenntnis beziehe sich auf blosse Erscheinungen, nirgends einen irgendwie zwingenden Beweis erbracht hat, dass er im Gegenteil selbst das phänomenale Gebiet mannigfach überschritten und eine Reihe positiver Bestimmungen über das vermeintlich absolut unerkennbare Ding an sich getroffen, also selbst Metaphysik getrieben hat. Die Ansicht Kants, die Metaphysik sei eine apriorische, von der Erfahrung unabhängige, aus reiner Vernunft entspringende Wissenschaft, erweist sich aber als durchaus irrig und unhaltbar, indem die Metaphysik, wie jede andere Realwissenschaft, der Erfahrungsgrundlage für ihre Forschung bedarf und auf derselben ruhen muss, wenn sie wissenschaftlich betrieben werden soll; denn nur auf Grund der Erscheinungen, als Thatsachen der Erfahrung, lässt sich überhaupt auf dasjenige schliessen, was in ihnen erscheint. Die Rechtmässigkeit eines solchen Schlusses kann aber nicht beanstandet werden, falls man die Erscheinungen nicht zum blossen Schein, zur rein subjektiven Vorstellung, die in keiner Beziehung zur absolut realen Wirklichkeit steht, degradieren will, ein Vorhaben, welches nicht nur die Metaphysik, sondern jede reale Wissenschaft vernichten würde. Die metaphysischen Sätze sind aber keine apodiktischen Erkenntnisse, wie Kant irrtümlich meinte, — solche Erkenntnisse giebt es bezüglich des Seienden überhaupt nicht —, sondern wissenschaftliche Hypothesen, die nach Anleitung durch die Erfahrungsthatsachen und auf Grund der Ergebnisse der Einzelforschung gebildet sind, Hypothesen, die nur dem Grade der darin vollzogenen Abstraktion und Verallgemeinerung, aber nicht dem Wesen nach von den Hypothesen der Einzelwissenschaften sich unterscheiden, insofern sie ebenso wie diese durch Thatsachen der Erfahrung kontrolierbar und verifizierbar sind, ohne dabei jemals mehr sein zu wollen, als empirisch fundierte Wahrscheinlichkeitserkenntnisse.

Wie weit die Metaphysik in dieser Weise in der Erkenntnis ihrer Objekte vorzudringen vermag, das lässt sich a priori, durch erkenntnistheoretische, von der Metaphysik unabhängige und ihr vorangehende Untersuchungen durchaus nicht bestimmen. Nur die positive Arbeit der Metaphysik an der Lösung ihrer Probleme kann in fortschreitender Entwickelung zeigen, wie weit wir das Wesen der Dinge erkennen und das ideale Ziel, welches die metaphysische Forschung sich setzt, erreichen können, wo dagegen die Grenzen der Erkenntnis liegen, die wir nicht überschreiten dürfen, wenn wir nicht in subjektive Begriffsdichtung verfallen wollen. —

Krakau. Dr. M. Wartenberg.

Mitteilungen.

Napoleon und Kant.

Friedrich von Matthisson berichtet in seinen „Erinnerungen“ (Wien 1815 Bd. II S. 69) über ein Gespräch, das Bonaparte im Jahre 1799 in Lausanne mit dem dortigen Professor Levade hatte, und das sich fast ausschliesslich um Kants Lehre drehte. Es heisst da:

„Kaum hatte Bonaparte erfahren, dass er einen Professor vor sich habe, als er plötzlich mit erhöhter Lebhaftigkeit fragte: „Was hält man in der Schweiz von Kants Philosophie?“ Die Antwort war: „General! wir verstehen sie nicht.“

Mit freudiger Miene und einem leichten Schlage der geballten Hand in die offene Linke sagte hierauf Bonaparte: „Haben Sie's wohl gehört, Berthier? Kant wird hier auch nicht verstanden!“

Das Rätselhafte dieses Dialogs löst sich durch den kurzen Kommentar, dass zu Genf einer der flammenzüngigsten Apostel des Weltweisen von Königsberg Himmel und Erde bewegt hatte, um den Feldherrn für die Geheimnisse der neuen Lehre womöglich zu gewinnen. Das Misslingen des Plans war unvermeidlich. Der Gelehrte verband mit den vorzutragenden Skizzen nur schwankende, verworrene und undeutliche Begriffe. Dem Schüler war es um wohlgeordnete, lichtvolle und bestimmte Ideen zu thun. Auch würde diesem, für den Moment, wo er als Legionenführer das Schicksal von Europa auf Schlachtfeldern zu entscheiden hatte, ein Gespräch mit den Schatten Polybs, Folards und Friedrichs unstreitig willkommener gewesen sein, als die Lektionen der Philosophen aller Jahrhunderte. So erklärt sich Bonapartes Freude, einen geistvollen Gelehrten anzutreffen, der ihm freimütig erklärte, dass Kants Philosophie für ihn eben so unverständlich sei, als der umwölkte Lapidarstyl eines ägyptischen Obelisken.“

Vorstehende interessante Notiz verdanken wir der freundlichen Mitteilung von Herrn Dr. Jwan Bloch in Berlin (vgl. KSt. VI, 125). Die Notiz ergänzt in wertvoller Weise die Mitteilungen, welche im III. Bande der KSt., S. 1 ff. über die Beziehungen Napoleons zur Kantischen Philosophie gemacht worden sind. Die vorstehende Mitteilung bezieht sich auf das Jahr 1799, nach jenen Mitteilungen im III. Bande hat sich Napoleon auch fernerhin trotz der Schwierigkeit der Kantischen Philosophie für dieselbe interessiert und sich 1801 von Villers jenen Auszug aus der Kantischen Philosophie machen lassen, der daselbst in französischer Sprache mitgeteilt worden ist.

Wie wir IV, 360 in einem Nachtrag bemerkten, befindet sich ein Exemplar des historisch interessanten Schriftchens von 1801 auch im Villers'schen Nachlass auf der Hamburger Stadtbibliothek. In demselben

befinden sich noch, worauf wir durch Herrn Dr. Grunewald in Hamburg aufmerksam gemacht worden sind, einige Zeitungsausschnitte, die sich auf denselben Gegenstand beziehen. So heisst es in der Nummer vom 3. Oktober 1801 der „Staats- und Gelehrtenzeitung des Hamburger unpartheiischen Correspondenten“: „Bonaparte selbst hat durch den Minister des Innern einen Auszug des oben benannten Werkes [des grösseren Werkes von Villers über Kant] von dem Verfasser fordern lassen, da er bey den Discussionen im National-Institute, welche er vor dem 3ten Nivose fleissig besuchte, nicht mehr erscheint.“

Kant und Schiller.

In dem Buche „Wirklichkeiten, Beiträge zum Weltverständnis“ (Berlin, Emil Felber, 1900) von dem geistvollen Kantianer Kurd Lasswitz ist ein uns besonders anziehendes Kapitel enthalten mit der Überschrift „Kant und Schiller“ (341—358). Der Verf. behandelt darin den Begriff der Autonomie, den Cardinalbegriff der gesamten Kantischen Philosophie, nicht bloss der Ethik, sondern auch der Erkenntnislehre und der Ästhetik. „Erkenntnis der Natur, Forderung der Sittlichkeit und künstlerische Phantasie als gleichberechtigte Richtungen eines allgemeinen Vernunftgesetzes nachgewiesen zu haben, das als solches die Autonomie der Menschheit verbürgt, das ist die umwälzende That Kants; dadurch gewann er seinen unwiderstehlichen Einfluss auf das gesamte Zeitbewusstsein“ (343) „Den Grundgedanken des Königsberger Weisen . . . hat Schiller mit dem sichern Griff des Genius formuliert: Bestimme dich aus dir selbst“ (343), was L. treffend dahin interpretiert: „Bestimme dich aus der Idee der Menschheit“ (344). L. charakterisiert in Kürze die Autonomie der Vernunft auf erkenntnistheoretischem und moralphilosophischem Gebiete und geht dann ausführlicher auf die Ästhetik ein, in der Kant „aus der systematischen Zergliederung der Begriffe auf das lösende Wort kam, das Schiller und Goethe mit Jubel begrüssten, weil es sie aus ihren tastenden Versuchen befreite: das Schöne hat an sich nichts zu thun mit der Natur und dem Wahren, nichts mit dem Sittlichen und dem Guten. Was es damit zu thun hat, ist zwar eine sehr wichtige Frage, indessen die Kunst hängt mit der Erkenntnis und der Moral nur zusammen, weil es dieselbe Menschheit ist, die nach ihrer eigenen Idee in diesen drei Richtungen strebt und sich entwickelt“ (347/8). Von besonderem Interesse ist, was L. gegen „die übliche Formel, Schiller habe den ethischen Rigorismus Kants gemildert“, ausführt (352 ff.). Er will zeigen, „dass Schiller nicht die strenge Fassung des Kantischen Pflichtbegriffes angreift, sondern nur darüber hinaus im wirklichen Menschen nach einem Ausgleich sucht, jene Pflichterfüllung auszubilden“ (354). Über die Begründung der Moral dachte Sch. ganz ebenso wie Kant. Die bekannten Disticha „Gewissensscrupel“ und „Entscheidung“ sind nicht gegen Kant gerichtet, sondern „sie persiflieren . . . die sinnlose Auslegung des Kantschen Pflichtbegriffs, als ob Tugend die Neigung ausschlösse“ (356). Und Schiller war nicht bloss mit Kant, sondern Kant war auch mit Schiller völlig darin einverstanden, wie mehrfache Aufzeichnungen, besonders aus seinem Nachlass, mit voller Deutlichkeit bestätigen. — Auch abgesehen von diesem Hauptartikel enthält das Buch — wie dies ja bei Lasswitz erwartet werden durfte — eine ganze Reihe von Stellen, an denen Kantische Gedanken erörtert werden. Um seiner flüssigen Darstellung willen ist das Buch namentlich auch jenen weiteren Kreisen, die sich für philosophische Fragen interessieren, sehr zu empfehlen als eine Einführung zum Verständnis Kantischer Geistesart.

Druck von C. A. Kaemmerer & Co, Halle a. S.

Die Grundlagen der Geometrie nach Kant.

Von Dr. Wilhelm Reinecke in Magdeburg.

Einleitung.

§ 1.

Zwei Männer sind es in erster Linie gewesen, welche durch ihre Arbeiten die allgemeinere Aufmerksamkeit der Philosophen und Mathematiker am Ende des 18. Jahrhunderts auf die Grundlagen der Geometrie lenkten.

Der eine ist Legendre, dessen „Elemente der Geometrie" ausserordentliche Verbreitung gewannen und namentlich das Interesse an der Parallelentheorie wieder anregten.

Der andere ist Kant.

Wenn auch seit Descartes den Philosophen die Mathematik als das Ideal einer Wissenschaft vorschwebte, was Sicherheit und Klarheit angeht, wenn man auch vielfach eine Begründung derselben gab, so blieben doch jene Versuche auf der Oberfläche, und erst der „Kritik der reinen Vernunft" war es beschieden, die verborgenen Gründe aufzudecken und das eigentliche Wesen der mathematischen Forschung, welches sie von jeder anderen Wissenschaft trennt, in das rechte Licht zu setzen.

So wurde sowohl von philosophischer wie von mathematischer Seite gewiss in der eindringlichsten Weise die Frage nach den Grundlagen der Geometrie nahe gelegt, doch nur von den Mathematikern erfolgreich weitergearbeitet und eine neue Disziplin, die Nicht-Euklidische Geometrie, entwickelt. Die Schätze, welche Kant der Wissenschaft hinterliess, fanden keinen, der sie recht verwaltete und sich des Erbes würdig zeigte.

Und obwohl in neuerer Zeit der Ruf: Zurück zu Kant! erscholl und dem Philosophen die gebührende Stellung wiedergab, fehlt es doch noch an einem allgemeinen Verständnis desselben, namentlich in den Kreisen der exakten Wissenschaft. Hier gilt es, wieder Fühlung zu nehmen und die alten Vorurteile, welche die Autorität Helmholtz' räumlich und zeitlich allzusehr verbreiten half, zu beseitigen.

Die Aufgabe dieser Abhandlung ist es, die Grundlagen der Geometrie nach Kant in der Weise darzulegen, dass stets die Berührung mit der modernen Wissenschaft und deren Hauptproblemen gesucht wird. Es ergiebt sich daraus naturgemäss, dass das Gewicht darauf liegt, über Kant herrschende Missverständnisse zu beseitigen und die Bedeutung seines, d. h. des erkenntniskritischen Standpunktes zu betonen unter Bekämpfung übertrieben psychologistischer und empiristischer Neigungen, wie sie jetzt an der Tagesordnung sind.

Doch ehe wir den Höhepunkt der Kantischen Gedankenentwicklung in Augenschein nehmen, wollen wir auch die früheren Arbeiten des Philosophen betrachten, einerseits um in ihnen das allmähliche Ansteigen zu erkennen, andrerseits um aus ihnen Nutzen zu ziehen, indem wir das rein Zeitliche von dem Nichtzeitlichen trennen und des letzteren Bedeutung zu erfassen suchen.

A. Die Grundlagen der Geometrie bei Kant in der vorkritischen Zeit.

§ 2.

Kants Erstlingsarbeit „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“.

Mag man auch darüber streiten können, wie weit Leibniz, wie weit Hume auf Kant gewirkt haben, ein Geist hat ihn durch alle Stufen seiner Entwicklung begleitet, zuerst als Führer, zuletzt

selbst als Objekt der Untersuchung. Das ist der Geist der mathematischen Naturwissenschaft, der Geist Newtons.

Wenn wir ein gedankenvolles Werk lesen, so vermögen wir zuerst nur die hervorragendsten Stellen desselben festzuhalten. Erst ganz allmählich, durch wiederholtes Studium erfassen wir dasselbe in seiner Gesamtheit. Ähnlich geht es Kant mit den „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre“ von Newton. Je weiter wir seine Werke mit dem Gange der Zeit verfolgen, umsomehr finden wir ihn mit Newton vertraut. Erst ganz zuletzt sieht er sich vor die Postulate von Raum und Zeit als tiefsinnige Probleme gestellt, während er anfangs die Bedeutung derselben gar nicht oder doch nur wenig bemerkte.

In seiner Erstlingsschrift ist es allein die wichtigste Entdeckung Newtons, die seinen Blick zu fesseln vermag: Das Anziehungsgesetz. Für ihn wird es zu dem universalen Wirkungsgesetz, welchem jedes Spiel der Natur gehorcht, ja noch mehr, es wird ihm geradezu zum Schöpfer der Weltordnung. Denn Welt ist nach Kant eine Summe selbständiger Substanzen, die durch die den Körpern innewohnende vis activa mit einander in Wechselwirkung stehen. Ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum. Wie sich die Natur unseren Sinnen zeigt, verdankt sie ihr Dasein allein einem mechanisch gedachten und doch so geheimnisvoll schöpferischem Walten.

Es gehört nicht zum Wesen der Substanz, ausgedehnt zu sein, Ausdehnung ist nur da vorhanden, wo mindestens zwei Dinge auf einander wirken, der Weltraum erstreckt sich nur soweit, wie die Körper und ihre Anziehung. In logisch strengem Schlusse folgert Kant weiter:[1]) „Weil nun ohne äusserliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort stattfindet, so ist es wohl möglich, dass ein Ding wirklich existiere, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden sei.“ „Es ist im recht metaphysischen Verstande wahr, dass mehr wie eine Welt existieren könne.“ Denn Substanzen, die mit keinem Dinge der Welt in Verbindung stehen, gehören nicht zur Welt, können vielmehr besondere Welten bilden.

Soweit hält sich Kant nur an das allgemeine Schema des Newtonschen Gesetzes. Doch damit nicht genug, erhebt er auch

[1]) Die vorkritischen Schriften Kants werden im Allgemeinen nach der zweiten Hartensteinschen Ausgabe (1867) citiert. Vgl. I. Bd., § 1—11 der Schrift.

den Exponenten der Entfernung zu einer höheren Bedeutung. Es ist für die Anschauungen unseres Philosophen charakteristisch, dass er, wenn auch nur hypothetisch, die dreifache Ausdehnung des Raumes ebenfalls auf das allgemeine Kraftgesetz gründet. Ein Versuch, die drei Dimensionen aus den Eigenschaften der Zahlen zu erklären, hält ihm in der Anwendung nicht Stich; denn er erkennt gerade darin, dass wir uns den Raum auch nicht anders als dreidimensional vorstellen können, eine unerklärte Notwendigkeit. Das Auge des Suchenden bleibt wieder am Newtonschen Gesetze haften: „Die dreifache Abmessung scheint daher zu rühren, weil die Substanzen in der existierenden Welt so in einander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält," er hält dafür, „dass dieses Gesetz willkürlich sei, . . . dass endlich aus einem anderen Gesetze auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre ohnfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte." Aber nicht nur jener wirklich existierende Weltraum, sondern auch unsere Raumvorstellung wird auf Newtons Gesetz gegründet. Wir können uns nur einen Raum von drei Dimensionen vorstellen, „weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze des umgekehrten doppelten Verhältnis der Weiten die Eindrücke von draussen empfängt und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise ausser sich zu wirken." Die Existenz von Räumen, in denen mit dem Wirkungsgesetz auch die Eigenschaften andere sein sollen, wird für sehr wahrscheinlich erklärt. Vermutlich entscheidet dann die Erfahrung mit der Art des Naturgesetzes zugleich auch die Form des Raumes.

Dennoch bleibt für Kant die Geometrie die untrügliche Wissenschaft, welche durch Definition ihrer Begriffe Eigenschaften, die an physischen Körpern getroffen werden, ausschliesst, und zugleich durch die Definition nach dem Prinzip des Widerspruchs ihre Sätze gewinnt. Sie ist eine reine Verstandeswissenschaft, oder wie er sagt, „eine aus dem Mittel aller Erkenntnis herausgenommene Wissenschaft". Darum aber vermag sie allein nicht die Probleme der Naturwissenschaft zu lösen, sondern muss sich zu diesem Zwecke mit der Metaphysik verbinden. Denn mathematischer und physischer Körper sind ganz verschiedene Dinge; was mathematisch richtig ist, kann, mechanisch betrachtet, falsch

sein, eine Ansicht, die für seine Behandlung der Grundlagen der Mechanik in der Schrift, von der wir jetzt sprechen, grosse Wichtigkeit hat.

Was uns an diesem Werke Kants interessieren soll, ist nicht nur jenes merkwürdige Wort von der „höchsten Geometrie", in welchem er, wie in einem plötzlichen genialen Einfalle, eine Aufgabe feststellt, die erst Riemann hundert Jahre später löste, ohne jenen auch jetzt noch selten citierten Satz zu kennen. Nein, wenn wir es näher besehen, bietet es uns bewusster und unbewusster Weise eine ganze Reihe von Gedanken, wie sie jener von Helmholtz und Riemann vertretenen, von Gauss und den Gründern der Nicht-Euklidischen Geometrie vorbereiteten, von vielen der neuesten Forscher gesegneten und gelobten Periode der Geschichte der Geometrie eigen ist. Die schweren, dabei so offenkundigen Mängel der Kantischen Schrift müssen sie zu einer Art Satire auf die Auswüchse der genannten Zeit machen.

Um es noch einmal kurz zusammenzufassen, haben wir Folgendes an Kants Raumtheorie zu bemerken:

1. der Weltraum ist eine reale Wirkung der Substanzen in einander; 2. dass wir ihn nicht anders als dreidimensional vorstellen können, muss auf einer Notwendigkeit beruhen; 3. vermutlich spielt die Art des Wirkungsgesetzes eine Rolle; 4. die Geometrie ist apriorisch und apodiktisch.

Wie die gegenseitige Anziehung und Abstossung der Substanzen den Raum erzeugen könne, erfahren wir nicht. Ob Kant sich wohl selbst eine Vorstellung davon machen konnte? Ohne Zweifel hat die von Leibniz gebildete, durch ihn und seine Schüler allgemein verbreitete Ansicht auf ihn gewirkt, dass der Raum nur eine Ordnung der Dinge sei. Das Neue an Kant ist, dass er sich mit dieser Erklärung nicht begnügt, sondern nach einem Grunde für diese Ordnung sucht. Dadurch wird ihm die Welt mehr als eine Summe neben einander bestehender Dinge, sie wird ein geschlossenes System, welches die Kräfte schaffen und zusammenhalten.

Bis hierher bleibt das Gesetz der Wechselwirkung ein mechanisches; jedoch drängt die Frage, auf welche Weise wir selbst von den Ausdehnungsverhältnissen der Welt Kenntnis erhalten, und die Frage nach dem Grunde unserer dreidimensionalen Vorstellung zu einer neuen Anwendung. Wir selbst stehen auch mit der Welt in Wechselwirkung, auch für uns, für unsere Vorstel-

lungen gilt das Gesetz. So wird es zum Zwecke metaphysischer Spekulationen erweitert und erhält neben der mechanischen psychologische Bedeutung. Es ist klar, dass eine solche kritiklose Behauptung auch als Hypothese wertlos ist.

Der Raum die Funktion einer Kraft! Leider fasste man zu Kants Zeit den Begriff der Kraft noch zu metaphysisch auf, die Grundlagen der Mechanik waren ebensowenig philosophisch geklärt, wie der engere Kreis der Grundlagen der Geometrie. Man war noch nicht gewohnt, in der Kraft nur einen Hilfsbegriff der Mechanik zu sehen.

Ein kurzer Blick auf das Newtonsche Gesetz genügt, um die gänzliche Haltlosigkeit der Hypothese einzusehen. Newtons Gesetz macht nämlich die Kraft von der Entfernung abhängig. Natürlich kann man den mathematischen Ausdruck der Beziehung auch umkehren und die Entfernung zu einer Funktion der Kraft machen, aber auch nur die räumliche Entfernung, nicht den Raum selbst. Setzt doch Newton nicht umsonst den „absoluten Raum" als etwas Gegebenes voraus, in dem sich die mechanischen Vorgänge abspielen, den sie aber nicht erzeugen. Entfernungen, d. i. gerade Linien können nur den Raum erfüllen, aber nicht erschöpfen. Mag man nun auch mit Kant jenen Satz auf alle Vorgänge der Mechanik anwenden wollen, so doch nur auf den Grundlagen der Mechanik aufbauend. Denn diese sind nicht Voraussetzungen nach Art der Hypothesen, so dass man sie an den Folgen, also an der Erfahrung prüfen könnte, sie sind vielmehr auch die Grundlagen einer jeden Prüfung.

Zu einer Erweiterung des Gesetzes auf psychische Vorgänge hat sich Kant vermutlich durch die Emissionstheorie in der Optik verleiten lassen. Hätte er aber seine Hypothesen weiter verfolgen wollen, so würde er sich wohl in die materialistischen Lehren eines Demokrit und Hobbes gedrängt gesehen haben. Jedenfalls ist auch für die Photometrie Lichtintensität und räumliche Entfernung das Gegebene, welches durch Hypothese und Experiment zu einander in Beziehung gesetzt wird. Niemals durchbrechen wir das Gebiet der Mechanik, kein Weg führt uns von dort in das Gebiet der Psychologie, und ebenso wenig ist eine mechanische Begründung der Mechanik zulässig, soll das ganze Gebäude nicht ein Luftschloss sein.

Ich habe schon einen anderen logischen Fehler angedeutet. Kann man denn aus einer mathematischen Gleichung folgern, dass die eine Grösse durch die andere erzeugt werde?

Nein, es müssen beide Grössen gegeben sein. Die Gleichung drückt nur die gegenseitige Abhängigkeit derselben aus. Sie setzt doch nicht zwei Grössen einander identisch, sondern zwei algebraische Operationen; die Grössen selbst sind vorher zu definieren; z. B. die eine als Kraft, die andere durch eine Formel als Funktion der Kraft.

Der Raum eine Funktion der Kraft! Ziehen wir einmal die Folgerungen, die daraus entspringen würden. Nach Kant haben wir uns doch die einzelnen Substanzen als Aggregate von Monaden zu denken. Die Monaden sind an sich unräumlich, sie erzeugen ihren Ort, weiter den Raum nur durch die Kraft, mit der sie auf andere Monaden wirken. Wenn dies nun zwischen den Monaden zweier Körper stattfindet, so wird die Kraft von Fall zu Fall eine andere sein. Ist dann wirklich der Raum ein Produkt der Wechselwirkung, so müssen sich auch seine Eigenschaften allerorts ändern, wir sehen uns weiter zur Annahme von Unebenheiten in demselben Weltraum getrieben. Der Ausweg, die Wirkung zwischen den Substanzen als konstant anzusehen, ist undenkbar; denn man würde schliessen müssen, dass sie dann eben von den Substanzen unabhängig ist und mit ihr auch der Raum.

In einem solchen unebenen Raume würde sich die Aktionssphäre eines Körpers, d. i. seine Gestalt von Ort zu Ort ändern. Es gäbe keinen starren Körper. Wir dürften uns allein durch die Erfahrung leiten lassen, wollten wir die Eigenschaften des Raumes irgendwo erforschen; eine genaue Feststellung derselben durch Messung bliebe uns aber versagt, denn wir könnten derselben unsere gemeine Geometrie nicht zu Grunde legen.

Drehen wir die Betrachtung einmal um. Nehmen wir z. B. an, dass beim Fortschreiten in einer bestimmten Richtung alle Körper zusammenschrumpfen. Würden wir eine solche mechanische Wirkung nicht auf eine mechanische Ursache zurückführen müssen? Also nur unter der Bedingung, dass wir den Raum für einen mechanischen Vorgang halten, würden wir ihn zur Ursache machen können. Er dürfte dann natürlich auch nicht zu den Grundlagen der Mechanik gezählt werden. Seine Eigenschaften aber könnten nur aus der sinnlichen Erfahrung eingesehen werden. Uns müsste bei seiner Betrachtung zu Mute sein, wie etwa beim Lesen eines

Märchens: Kein logischer Faden führte uns, wir ständen immer und immer wieder vor neuen Rätseln und Wundern. Es ergäbe sich die weitere Aufgabe, nach den mechanischen Ursachen des Raumes zu suchen und ihn auf die Grundbegriffe der Mechanik zurückzuführen, um ihn etwa als eine mathematische Funktion derselben auszudrücken. Die Geometrie wäre in Wirklichkeit, wie Newton und Gauss wollten, nur ein Teil der Mechanik.

Gerade dieser Umkehrung wegen habe ich die Betrachtungsweise durchgeführt. Sie kann bei einer Kritik der neueren Arbeiten, namentlich der Helmholtzschen, von grossem Nutzen sein.

Wir müssen es dem jungen Kant zu Gute rechnen, dass er sich nur mit Vorbehalt über diesen wichtigen Punkt äusserte. Der Zusammenhang zwischen dem Gravitationsgesetz und der Zahl der Dimensionen des Raumes wird als nur hypothetisch bezeichnet. Es handelt sich für ihn darum, irgendwie der Notwendigkeit der dreidimensionalen Raumvorstellung Genüge zu leisten. Er fasst dieselbe psychologisch, als subjektiven Zwang auf und sucht sie daher durch ein psychologisches Gesetz zu erklären. Er meint mit anderen Worten: Ich bin psychisch so organisiert, dass ich in dieser Weise vorstellen muss. Daher folgt aus einer anderen psychischen Organisation, deren Gesetz zugleich als Wirkungsgesetz einen anderen Weltraum giebt, auch eine andere Raumvorstellung, welche wir wohl begrifflich, aber nicht anschaulich erfassen können.

Es kann wohl allein Unklarheit in diesen Dingen gewesen sein, welche Kant gehindert hat, nach einer näheren Betrachtung jenes Wirkungsgesetz einfach fallen zu lassen und allein die psychische Organisation beizubehalten. Freilich wäre er damit völlig aus den Bahnen der Erkenntnistheorie hinausgeraten.

Doch eine nur psychologische Rechtfertigung jener Notwendigkeit genügt nicht. Wäre es allein der subjektive Zwang, dass wir gerade in der bestimmten Weise vorstellen müssten, so hätte auch alle räumliche Vorstellung einen allein subjektiven Charakter. Ebensogut wie andere psychische Anlagen von Mensch zu Mensch verschieden sind, müsste sich auch die Raumvorstellung von Mensch zu Mensch ändern, im einzelnen Subjekte selbst müsste sie eine fortschreitende Entwickelung erleben, z. B. vom begrenzten zum unbegrenzten Raum u. s. f. Die Geometrie wäre für jeden Menschen verschieden, der eine bekennete sich vielleicht zur Euklidischen, der andere zu einer sphärischen oder

pseudosphärischen. Eine Verständigung wäre nur angenähert möglich, allein die Erfahrung könnte darüber entscheiden. Auf jeden Fall wäre Geometrie als Wissenschaft aufgehoben.

Und ist der Raum in Kants Denken wirklich nicht mehr als nur das Erzeugnis der Wirkung der Dinge oder der psychischen Gesetzlichkeit? Eine kurze Prüfung zeigt, dass er das Schicksal manches anderen Philosophen teilt. Man denke nur an Locke, der den Raum aus Raumelementen zusammensetzen wollte und nicht merkte, dass er nur Elemente in einem bereits zu Grunde liegenden Raume konstruierte. Auch für Kant ist selbstverständlich der Raum mehr als ein subjektives Gebilde, nämlich eine Grundlage aller Messung und Konstruktion: Er setzt unwillkürlich die verschiedenen Welten, die er sich erdachte, ausser einander und nebeneinander, d. h. in einen einzigen Raum, so dass uns Kant in Wirklichkeit einen absoluten, aber von Unstetigkeiten erfüllten Raum bietet. Freilich war er sich dessen nicht bewusst. Er war noch nicht so tief in Newtons Werk eingedrungen, um so recht zu verstehen, warum jener den absoluten Raum als eine Forderung an die Spitze seiner mathematischen Prinzipien stellte.

Die Raumtheorie Kants bietet gar keine Stütze für die Behauptung, dass die Geometrie eine Wissenschaft von absoluter Sicherheit und apodiktischer Notwendigkeit sei. Die enge Verbindung, welche zwischen der Geometrie und dem Raume herrscht, ist von ihm noch nicht erkannt worden, die Einsicht in die Bedeutung des Raumes als Grundlage der Raumwissenschaft noch nicht gekommen. Hierin wandelt er noch den Spuren Leibniz' nach, eine rein logische Begründung der Geometrie wird für ausreichend erachtet.

Ich habe die Lehren der Kantischen Schrift nicht soweit ausgesponnen, um dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Das hiesse einen nicht zeitgemässen Massstab anlegen. Wenn selbst ein Leibniz lehrte, Raum ist nur die Ordnung des Nebeneinanderseins, wenn er also den Raum definierte, indem er gerade von seinen wesentlichen Eigenschaften gegenüber anderen Ordnungen absah, so war es schon ein bedeutungsvolles Zeichen, wenn ein junger Philosoph der Autorität der Grossen sich zu entziehen suchte und eigene Bahnen einschlug. Ich hoffe aber, durch meine Ausführungen einige Punkte schon etwas geklärt zu haben, welche auch die neuere Forschung über die Grundlagen der Geometrie interessieren.

§ 3.

Die anderen vorkritischen Schriften.

Bei den übrigen vorkritischen Schriften können wir uns nunmehr kürzer fassen.

Wo es Kants Absicht ist, eine Raumtheorie zu geben, da fällt dieselbe anfangs noch mechanisch aus. In der „Nova dilucidatio" heisst es z. B. „locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt." [1]) Auch hier wird von der Möglichkeit mehrerer Welten gesprochen. Als Wirkungsgesetz wird nicht geradezu das Attraktionsgesetz eingeführt, sondern es wird mit dem Raume auf den nexus substantiarum begründet. Die physische Monadologie wiederholt die Ansicht, dass die Monade an sich raumlos ist, das den Raum Erfüllende allein die von ihr ausstrahlende Kraft der Undurchdringlichkeit ist.[2]) Dabei wird aber Raumerfüllung gleich Raumerzeugung gedacht.

So muss Kants Erkenntnislehre zwar einen Unterschied in der sinnlichen Wahrnehmung zwischen Materie und Ordnung derselben anerkennen, vermag jedoch in der ewig veränderlichen Ordnung nicht das Zeichen einer Gesetzlichkeit zu sehen, nicht den beharrlichen Grund zu entdecken. Er bleibt im Gegenteil bei der empirischen Ordnung stehen, welche natürlich erst durch die Dinge bestimmt wird, und macht sie mit Recht zu einem Produkt der Materie, mit Unrecht aber auch zum Raume. Wir haben schon gesehen, dass daraus ein unebener Raum folgen würde, da die zufällige Ordnung mit ihm identisch wäre. In der Sprache Newtons würden wir sagen, Kant erkennt nur den relativen Raum, das bewegliche, wandelbare Körpersystem als existierend an, nicht aber den absoluten Raum, seinen beharrlichen Grund.

Nun ist alles in Materie und deren Wirkungen verwandelt. Ja, die Materie selbst ist auch nur die Wirkung eines Übermateriellen. Ein energetisches Weltbild von äusserster Allgemeinheit!

Ich vermute, dass auf Kant die psychologische Thatsache, dass wir uns einen Raum ohne Empfindungsinhalt nicht vorstellen können, Einfluss gehabt hat. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man sagen, dass der Raum an das Material, den Inhalt der Vor-

---

[1]) I, 397.

[2]) I, 465.

stellung, geknüpft ist; aber eine solche räumliche Vorstellung darf nicht mit dem geometrischen Raume verwechselt werden.

Sobald aber Kants Aufmerksamkeit nicht dem Raume zugewendet ist, spielen ihm seine eigenen Gedanken so sehr mit, dass seine Raumtheorie davor nicht bestehen kann.

Das zeigt sich recht deutlich in der „Naturgeschichte des Himmels“. Hier ist der Weltraum in der That der absolute Raum Newtons. Er ist unermesslich, leer und der Ort einer unendlichen Anzahl von Welten, welche sich in endloser Progression durch die Kräfte der Anziehung und Abstossung zu Systemen höherer und immer höherer Ordnung verbinden. In der That, sage ich, haben wir den absoluten Raum Newtons vor uns; hier, wo Kant mehr auf das naturwissenschaftliche Gebiet kommt, zeigt sich wieder die Notwendigkeit desselben als Grundlage aller Naturwissenschaft. Nach Kants Sinne ist er allerdings nur eine Wirkung der Materie und seine Unendlichkeit nur durch die der Materie gewährleistet.[1]

Ein anderes Beispiel bietet uns die physische Monadologie. Zum Beweise der Stetigkeit oder unendlichen Teilbarkeit des Raumes projiziert Kant nach dem Vorgange anderer die Punkte einer Geraden e f von einem Centrum aus auf ihr Lot a b, wo die Projektion des unendlichen Punktes von e f auf a b eine Häufungsstelle wird. „Adeoque continua divisione lineae b a nunquam pervenitur ad partes primitivas num ulterius dividendas.“[2] Kant lobt die grosse Klarheit und Anschaulichkeit des Beweises. Wie könnte ein Beweis aus der Anschauung auch nicht anschaulich sein? Aber mit welchem Rechte stützen wir uns darauf?

Hierüber erhalten wir keinen Aufschluss. Kant war sich des wahren, tiefen Sinnes seiner Beweisführung noch nicht bewusst. Der Sachverhalt wird von ihm umgedreht. Denn die Stetigkeit des Raumes lässt sich nicht durch geometrische Konstruktion beweisen, sondern kommt in ihr als Bedingung zum Ausdruck. Wäre der Raum nicht stetig, gäbe es auch keine stetige Linie.

Die Auffassung Kants deutet immer noch auf eine viel höhere Bewertung der Geometrie als des Raumes, eine völlige Verkennung ihrer Beziehungen. Während die Raumtheorie eine mechanische bleibt, gilt die Geometrie als eine reine Begriffs-

---

[1] I, 291.
[2] I, 462.

wissenschaft, erstere wirft auch nicht den leisesten Schatten auf das Ansehen der letzteren als einer Quelle ewiger, untrüglicher Wahrheiten. Durch Definition werden uns die mathematischen Begriffe gegeben und die Beweisführung erfolgt nach dem Prinzip der Identität, „cognitionis ultimum fundamentum". Obgleich also die Geometrie ein blosses Gedankensystem sein soll, obgleich das ein Grund wäre, ihrer Anwendbarkeit zu misstrauen, da doch unsere Gedanken nicht mit den Dingen übereinzustimmen pflegen, steht ihre Giltigkeit von der Natur ohne weiteres fest. Schuld daran ist die falsche Auffassung von dem Begriff und der Beweisführung. Noch glaubt man bloss aus dem Begriff mehr herausspinnen zu können, als er nach der Definition enthält. Man glaubt Begriffe zu analysieren, während man in Wirklichkeit von Begriffen ausgehend ein anschauliches Objekt konstruiert, anschauliche Operationen vollzieht und dann im Satze zu begrifflicher Allgemeinheit erhebt.

Wir kommen zu einer zweiten Reihe von Schriften, die sich mehr mit der mathematischen Methode beschäftigen. Ich meine folgende: „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" (1763), „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763) und die Preisschrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" (1764). Freilich finden wir keine kritischen Versuche über die Bedeutung der geometrischen Sätze und eine Rechtfertigung ihrer Anwendung. Kein Zweifel rüttelt an ihren Grundlagen und ihrem Werte, sie tritt, wie immer, allein als das erhabene Muster einer Wissenschaft auf, deren Untrüglichkeit man nicht untersucht, sondern nur begreifen will.

In der Raumtheorie geht Kant allmählich von dem alten Standpunkte ab. Die ersterwähnte Schrift behält noch die Lehre der physischen Monadologie bei und setzt ebenso wie jene Raumerfüllung gleich Raumerzeugung. Dann aber vollzieht sich eine Wandlung, die frühere Auffassung tritt mehr zurück, Kant wird skeptischer. In der zweiten Schrift heisst es: „Ich zweifle, dass einer jemals richtig erklärt hat, was der Raum sei." [1]) Und in der Preisschrift wird der Raum zu den nur zum Teil auflösbaren Begriffen gerechnet. Die Untersuchung des Raumbegriffs soll keine Angelegenheit der Mathematik, sondern der Philosophie sein.

---

[1]) II, 115.

Nebenbei finden sich allerdings immer noch Spuren des alten Gedankenganges.

Kant unterscheidet einen zweifachen Gebrauch der Mathematik in der Philosophie: die Nachahmung ihrer Methode und ihre wirkliche Anwendung. Der erstere ist erfolglos gewesen, da eine grosse Kluft zwischen beiden Wissenschaften besteht. Dies wird in der Preisschrift auseinandergesetzt: Es giebt nämlich zwei Arten der Begriffsbildung, die synthetische und die analytische. „Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.“ [1]) Denn in der Mathematik entspringt der Begriff erst durch die Definition, während er in der Philosophie „verworren und unvollkommen“ gegeben ist, also der Klärung bedarf. Demnach ist auch die Beweisführung verschieden: „Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto.“ [2]) Die Mathematik ist leichter als die Metaphysik, weil sie einer grösseren Anschauung teilhaftig ist. Die mathematischen Zeichen sind sinnliche Erkenntnismittel, daher kann man der Beweise mit derselben Zuversicht gewiss sein wie dessen, was man mit den Augen sieht.

Hätte er nur die Bedeutung der Anschauung klar erkannt! In Wirklichkeit heisst synthetische Begriffsbildung nichts anderes als Konstruktion in der Anschauung, und Betrachtung des Allgemeinen unter dem Zeichen in concreto ist ebendasselbe. Eine solche Definition mathematischer Begriffe, Sigwart nennt sie „konstruierende Begriffsbildung“, [3]) ist aber nicht vollkommen willkürlich, da sie in der Geometrie räumlichen, in der Arithmetik wenigstens zeitlichen Charakter an sich tragen muss. Aus demselben Grunde folgt auch die von Kant so viel gerühmte Klarheit und Augenscheinlichkeit mathematischer Sätze.

Aber gerade über die notwendige Giltigkeit der geometrischen Sätze finden wir in den betrachteten Schriften noch viele falsche Vorstellungen. In dem Gottesbeweis wird die Harmonie und Allgemeingiltigkeit der Eigenschaften des Raumes auf ein höchstes Wesen zurückgeführt, welches als einheitlicher Grund die Einheit der Folgen erzeugt, welches aber auch nach Willkür verfährt.

[1]) II, 284.

[2]) II, 286.

[3]) Sigwart, Logik II, 220. 2. Aufl.

In diesem Falle könnten wir doch von keiner Notwendigkeit im logischen Sinne, sondern nur von der Anerkennung eines Thatbestandes reden: es lässt sich nicht einsehen, dass es so sein muss, aber es ist so. Die mathematischen Grundsätze als Thatsachen anzusehen, wie man es auch jetzt vielfach liebt, ist aber durchaus unzulässig. Einer Thatsache kommt niemals allgemeine Giltigkeit zu, ihr ist gerade raumzeitliche Bestimmtheit eigen. Notwendigkeit kann immer nur aus einem Gesetze geschlossen werden. Die Eigenschaften des Raumes sind daher gesetzlicher, nicht thatsächlicher Art.

Zur wirklichen Anwendung der Mathematik auf die Philosophie gehört die mathematische Naturwissenschaft. Ferner versucht Kant selbst eine Anwendung des Begriffs der negativen Grössen auf die Logik zur Bezeichnung der realen Opposition, wie sie die Zeichen „plus“ und „minus“ auch in der Mathematik darstellen. Wir haben also einen der öfter wiederholten Versuche vor uns, logische Operationen durch algebraische Symbole zu bezeichnen. Das ist aber keine Anwendung der Mathematik auf die Logik. Denn entweder geht es wie bei Kant, der Sinn des mathematischen Symbols ändert sich in der Weise, dass von dem wesentlich Mathematischen abstrahiert wird und allein das in dem Mathematischen wirksame logische Element überbleibt. Dazu hätten wir aber nicht aus der Logik in die Mathematik übergehen brauchen. Oder die logische Operation geht soweit in die mathemathische ein, dass wir in dem eigentlich mathematischen Gebiete bleiben.

Man muss einräumen, dass Kant den Anfang zu einer richtigeren Auffassung der Mathematik, insbesondere der Geometrie gemacht hat. Allein, es fehlt die Erkenntnis von der Fruchtbarkeit der neuen Gedanken. Die Mathematik bleibt trotz ihrer grösseren Anschaulichkeit eine Wissenschaft, die wie die Metaphysik nach dem Prinzip der Übereinstimmung und des Widerspruchs verfährt. Letztere ist derselben Gewissheit fähig, nur ist ihr Gegenstand nicht so einfach und lässt sich nicht konkret darstellen. Kant erachtet also den Unterschied beider Wissenschaften nicht als einen wesentlichen, sondern nur als einen graduellen. Sucht er doch die Grenzen, die sie trennen, zu verwischen, z. B. in dem Versuch über die negativen Grössen, und in der Preisschrift wird die mathematische und philosophische Methode

gegenübergestellt, doch dann heisst es, „es ist nur noch die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren.“[1]

Ich glaube, dass nicht zum wenigsten die äusserliche Zugehörigkeit der Physik zur Philosophie dazu beigetragen hat, das Band für ein engeres zu halten und darum die Grenze, welche die Wissenschaften ihrem Wesen nach von einander scheidet, mit Hilfe einer Methode, die in einem Falle von Erfolg war, zu überbrücken, indem der Wert derselben überschätzt wird und ihre Bedingungen nicht untersucht werden. Gerade von Seite der Naturwissenschaft hat sich die Philosophie öfter solche Tyrannisierungen gefallen lassen müssen. Ich erinnere an die materialistische Bewegung. Desgleichen ist der Psychologismus als eine grosse Gefahr für die echte Philosophie anzusehen. Wie einst die Naturwissenschaft, so hat sich jetzt die Psychologie aus einer philosophischen Disziplin zu einer besonderen exakten Wissenschaft entwickelt. Gleichwohl wird ihre äussere Zugehörigkeit zur Philosophie benutzt, sie als deren Grundlagen zu betrachten, Logik und Erkenntnistheorie aber als Teile von ihr in Anspruch zu nehmen, während sie in Wirklichkeit, sofern sie Wissenschaft sein will, auf den logischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen einer jeden Wissenschaft aufbauen muss.

Auch die „Träume eines Geistersehers“ halten an der alten Raumlehre fest. Nur in einem Punkte ist die Schrift erwähnenswert: In der Wahrnehmung der äusseren Sinne ist mehr enthalten, als allein die Empfindung, nämlich der Ort „als eine notwendige Bedingung der Sinne, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als ausser uns vorzustellen.“ Daher hält es Kant für sehr wahrscheinlich, dass wir die Eindrücke in gerader Richtung nach aussen projizieren. Allein es bleibt bei diesem kleinen Fortschritt, derselbe will sich mit der Raumtheorie noch nicht vereinen.

B. Die Grundlagen der Geometrie nach Kants Kritik d. r. V.

§ 4.

Kant und der „absolute Raum“ Newtons.

Wir stehen am Anfange der Blütezeit unseres Philosophen, am Anfange der kritischen Philosophie. Nur langsam hat er seine

---

[1]) Vergl. auch Riehl, philos. Kriticismus I, 209.

Ansichten geändert; in der Raumlehre ist er wenig von dem Standpunkte seiner ersten Schrift abgewichen. Dieselbe steht den Gedanken der „Kritik der reinen Vernunft“ noch recht fern, doch fehlt ihm eigentlich nur die richtige Grundauffassung. War diese erst gewonnen, so war auch die natürliche Verbindung zwischen Raumlehre und Geometrie hergestellt und eine grosse Annäherung an die Kritik erzielt. Die Vermittelung erfolgt von der mathematischen Naturwissenschaft. Newton ist es, welcher Kant auf den Weg zu einer richtigeren Erkenntnis des Raumes leitet. Die Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ aus dem Jahre 1768 legt Zeugnis davon ab, dass sich Kant endlich zum völligen Verständnis der Prinzipien der Mechanik hindurchgerungen hat. Vorher lesen wir nur, dass der Geometer sich des gemeinen Begriffes vom Raume bedient, in dem die Philosophie noch ein Problem zu sehen hat. Und wo dann eine Lösung gegeben war, da handelte es sich nur um den Raum, den wir sinnlich wahrnehmen, oder seine Erinnerungsbilder. Dass aber der Raum der Geometrie ein anderer Raum sei als die empfundene Ausdehnung, nämlich der Grund aller Räume, dass er darum ein Postulat der mathematischen Naturwisssenschaft sei, das wird Kant erst jetzt klar. Jetzt versteht er erst ganz, warum Newton ihn voransetzt, ihn in einen relativen, den Raum der Körper, und einen absoluten, den Raum aller Räume, scheidet.

In der erwähnten Schrift will Kant nichts anderes als dem Postulate Newtons von der Philosophie aus den Rechtstitel geben, er will versuchen, „ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“ Realität des absoluten Raumes ist die Voraussetzung der Mechanik, welcher Art diese Realität sei, soll uns die Philosophie sagen. Das Coordinatensystem, auf das wir die Bewegung eines Punktes oder Körpers beziehen, ist der Ausdruck der Forderung des absoluten Raumes; jedoch nicht in dem Sinne, als könnten wir durch dasselbe, etwa in Form eines absolut unbeweglichen Körpers,[1]) den absoluten Raum ersetzen. Aber in ihn hineinsetzen können wir jenen Körper oder jenes Coordinatensystem als Halt für räumliche Messung.

[1]) So geschehen bei C. Neumann, Galilei-Newtonsche Theorie 1870.

Newton und Kant sind sich darin einig, dass der absolute Raum kein Gegenstand der Empfindung sein kann. Er ist vielmehr ein Grundbegriff, sagt Kant, der alle äussere Empfindung erst möglich macht. Bei Newton lesen wir, weil wir die Teile des absoluten Raumes vermittelst unserer Sinne nicht unterscheiden können, „so bedienen wir uns, und nicht unpassend, in menschlichen Dingen statt der absoluten Orte und Bewegungen der relativen; in der Naturlehre hingegen muss man von den Sinnen abstrahieren." „Die relativen Grössen sind daher nicht die Grössen selbst, deren Namen sie tragen, sondern deren wahrnehmbare Masse." [1]) Ich setze die genannte Schrift Kants an den Eingang der kritischen Periode, nicht als habe sie bereits völlig den Standpunkt der Kritik erreicht. Davon war sie noch entfernt. Sie vertritt zwar nicht die Meinung des kritischen Philosophen, wird aber den Forderungen des Geometers gerecht. Der Raum gilt als absolut, d. h. als unabhängig von den Dingen, aber auch von uns, den empfindenden Subjekten. Dass das erstere, seine Unabhängigkeit von den Dingen, eingesehen und so mit einer langjährigen Ansicht gebrochen wird, das ist das Wichtige an der Schrift. War der Raum erst einmal losgelöst von der Materie, so war nun auch die Möglichkeit vorhanden, ihm seine natürliche Stelle anzuweisen, eine Aufgabe, welche hier noch nicht vollzogen, sondern nur angefangen wird.

Der Beweis Kants für die Selbständigkeit des Raumes ist aus der Anschauung genommen. Die anschauenden Urteile der Geometrie sollen ihn liefern. Jedoch verläuft er jetzt nicht mehr in einem Zirkel.

Kant benutzt, wie später noch öfter, den Begriff symmetrischer Figuren, z. B. zweier sphärischer Dreiecke oder der rechten und linken Hand. Sein erster Schluss enthält eine Kritik der früher von ihm vertretenen Ansicht: Denken wir uns, der Schöpfer hätte erst nur eine Hand geschaffen, so folgt, bestände der Raum nur in den äusseren Verhältnissen der nebeneinander befindlichen Teile der Materie, so würde aller wirkliche Raum nur der von dieser Hand eingenommene sein. „Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnis der Teile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft ganz unbestimmt sein, d. h. sie würde

[1]) Newton, mathematische Prinzipien der Naturlehre, deutsch von Wolfers 1872, S. 27.

auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.“ Also sind die Bestimmungen des Raumes nicht Folgen von der Lage materieller Teile, sondern umgekehrt diese Folgen von jenen. Es gibt am Körper Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten Raum beziehen. Somit haben wir den absoluten Raum als Bedingung der räumlichen Ausdehnung der Materie und als Bedingung aller äusseren Empfindung.

Nun wird von der Geometrie immer klarer eingesehen, dass ihre Urteile nicht rein begriffliche sind, wie die der Logik, sondern dass ihr die Anschauung wesentlich ist, dass in ihr sogar Unterschiede auftreten, die sich nur aus der Anschauung erklären lassen. Es fehlt nichts als eine nähere Prüfung der geometrischen Definitionen und Postulate, um zu erkennen, dass auch ihre Begriffsbildung eine anschaulich konstruktive ist, dass die gesamte Geometrie als Wissenschaft von den relativen Räumen ihren räumlichen Formen nach auch des absoluten Raumes nicht entbehren kann, also sich bei jedem Schritte auf die Anschauung stützen muss.

Kants Beweis genügt, um die Unabhängigkeit des Raumes von den Dingen nachzuweisen, er zeigt auch deutlich, dass er keine blosse Idee ist, da sich durchaus reale Verhältnisse, wie die Symmetrie der beiden Hände, nur in Beziehung auf ihn denken lassen.

Was aber auf diese Weise unerklärlich bleibt, ist dies: Wie können wir von etwas Realem unabhängig von der Erfahrung Erkenntnisse gewinnen, oder wie ist Geometrie als Wissenschaft möglich? Diese Frage lässt sich noch nicht lösen. Den Hauptteil der kritischen Untersuchung hat sich Kant noch vorbehalten. Ja, solange sie nicht erledigt ist, bleiben einige seiner Behauptungen ohne Bedeutung. Ist es nicht eine Tautologie, zu sagen, der Raum sei Bedingung äusserer Empfindung? Wörtlich aufgefasst heisst das doch: meine Empfindungen sind äussere, wenn sie räumlich sind. Dies ist keine Erklärung für den räumlichen Charakter der Empfindungen. Inwiefern der Raum in einem anderen Sinne Bedingung der Empfindungen ist, lässt sich so noch nicht einsehen.

Indessen lässt die Erledigung der Frage nicht mehr lange auf sich warten. Zwei Jahre später bringt die Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ die Antwort. Bekanntlich ist die Lehre von den Formen der sinnlichen Vorstellungen fast in der dort gegebenen Fassung auch in die Kritik übergegangen.

Die Raumtheorie hat somit ihre endgiltige Gestalt angenommen, die eine Grundlage der Geometrie ist gefestigt worden. Anders steht es allerdings beim Erscheinen der Dissertation mit dem anderen Elemente der Erkenntnis, den Begriffen. Nehmen wir die Giltigkeit der geometrischen Sätze für den Raum als subjektive Form der Sinnlichkeit an, so ist auch das Problem der Erkenntnistheorie gelöst. Doch ist diese Annahme nicht statthaft, wenn nicht alle jene Begriffe aus der Anschauung selbst stammen. Da die geometrischen Sätze aber nicht die blosse Anschauung, sondern eine beurteilte Anschauung voraussetzen, muss es Begriffe geben, welche nicht aus der Anschauung abstrahiert und dennoch auf dieselbe angewandt werden, indem sie nämlich dem Urteil erst seine Richtung geben. Daher enthält unsere Aufgabe noch einen zweiten Bestandteil in sich: Mit welchem Rechte behaupten wir die Giltigkeit der geometrischen Urteile, obwohl sie nach Begriffen geschehen, die nicht aus einer objektiv giltigen Anschauung entnommen sind? Die vollständige Begründung der Geometrie wird also erst durch die „Kritik der reinen Vernunft“ erzielt, denn in ihr findet auch erst die Theorie der Erkenntnis, soweit sie auf Begriffen beruht, ihren Abschluss.

Bevor wir jedoch auf die Kritik eingehen, bleibt uns noch eine wichtige Vorbereitung. Schon mehrmals mussten wir auf einen Unterschied hinweisen, dessen Vernachlässigung für das Verständnis unseres Problems durchaus verderblich wäre und oft schon gewesen ist, auf den Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. Wir beanspruchen also die Erkenntnistheorie als eine selbständige Wissenschaft.

§ 5.
Unterschied der erkenntnistheoretischen und psychologischen Betrachtung.

Die Erkenntnistheorie oder Erkenntniskritik ist nicht die Lehre von dem subjektiven Akte des Erkennens, sondern von dem Objekte des Erkennens, dem Erkannten oder Erkennbaren und seinen Bedingungen. Als Metalogik zur Logik ist sie mit der Lösung der Frage beschäftigt: Wie werden die rein formalen Beziehungen des Gedachten oder Denkbaren, welche die Logik erforscht, Sachbeziehungen? Sie wandelt die uralte Frage: Was ist Wahrheit? in die bestimmtere um: Was ist Erkenntnis? Antwort: Erkenntnis ist Erkenntnis von etwas, d. i. Erkenntnis ist jeder

Gedanke, der in objektiv giltiger Form auftritt. Es sind daher die Bedingungen derselben, sofern sie nicht in subjektiven Fähigkeiten, sondern in der Forderung der objektiven Giltigkeit liegen, von der Erkenntnistheorie aufzusuchen. Sie findet diese Bedingungen durch Prüfung angeblicher Erkenntnisse, besonders der Wissenschaft von den Objekten, also der Naturwissenschaft auf ihre Voraussetzungen hin. In jeder Wissenschaft liegt Erkenntnistheorie, in den obersten Prinzipien der Physik sind die Grundbedingungen jeder Erkenntnis enthalten. Die Werke Galileis, Newtons und anderer grosser Physiker sind auch für den Philosophen von unschätzbarem Werte. Denn aus ihnen schöpft er sein Wissen von den Grundlagen und Methoden einer objektiven Wissenschaft.

Woran erkennen wir aber, dass eine angebliche Erkenntnis wirklich Erkenntnis ist? Wo finden wir einen Massstab zur Bewertung der Grundlagen einer Wissenschaft?

Wären jene Sätze Aussagen von inhaltlicher Bedeutung, so können wir sie gewiss nicht Grundsätze der Erkenntnis überhaupt, sondern nur Axiome einer bestimmten Wissenschaft nennen. Die Bedingungen einer jeden Erkenntnis müssen noch allgemeiner sein, sie liegen in der Forderung, dass nur ein Gedanke von objektiver Giltigkeit Erkenntnis heissen soll. Sie dürfen also nur Bedingungen eines Objektes überhaupt sein.

Dieselben sind verschiedener Art. Denn der Begriff der Erkenntnis fordert zweierlei: ein Gegebenes, über das geurteilt wird, und einen Begriff, der gleichsam den Standpunkt der Betrachtung angiebt oder die Regel bildet, nach der die Verknüpfung im Urteile vollzogen wird. Das Gegebene muss in letzter Linie sinnliche Anschauung sein. Mit dieser beginnt unsere Erkenntnis, und indem sie sich im Gesetze zu begrifflicher Allgemeinheit und Klarheit erhebt, weist sie wiederum hin auf die sinnliche Anschauung als das, von dem sie gelten will.

Die Aufgabe der Erkenntnistheorie zerfällt also in die beiden nach den Grundlagen der Wahrnehmung und den Verknüpfungsbegriffen eines objektiv giltigen Urteils. In jeder Erkenntnis müssen beide Reihen von Voraussetzungen vorkommen, sonst haben wir leere Begriffe oder unverstandene Erscheinungen.

Hieraus ergiebt sich von selbst die Aufgabe einer erkenntnistheoretischen Untersuchung der Geometrie. Dieselbe hat begreiflich zu machen, mit welchem Rechte wir die geometrischen Sätze auf

Objekte unserer Wahrnehmung anwenden, ja die Geometrie zur Grundlage aller Grössenmessung in der Natur machen.

Ist die Geometrie eine Erfahrungswissenschaft nach Art der Physik, so würden wir auf eine allgemeine Untersuchung der Grundlagen der Erfahrung geführt. Ihre Postulate wären nur Hypothesen, etwa durch empirische Messung gefunden. Es läge vor uns das Problem, die Messungsmethode unabhängig von der Geometrie zu erklären, die Berechtigung jener Hypothesen zu begreifen, vielleicht durch experimentelle Bestätigung ihrer Folgen, das Verhältnis der Zahlenlehre zur Geometrie zu untersuchen. Wir sähen uns weiter vor die Frage nach der Bedeutung des Raumes für die Erkenntnis gestellt. Ist die Geometrie hingegen eine von der Erfahrung unabhänge Wissenschaft, so haben wir über ihren Anspruch, dass sie dennoch für die Erfahrung gelte, zu entscheiden. Und auch hier hängt die Entscheidung eng mit der über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Raumes zusammen.

Man kann meinen und hat gemeint, dieses Problem erschöpfend behandelt zu haben, wenn man Ursprung und Entwickelung unserer Raumvorstellung darlege. Eine solche Behandlungsweise wäre psychologisch. Man hätte sich nämlich auf die Thätigkeiten und Vorgänge einzulassen, wie sie sich als Erlebnisse des Ich darstellen. Unter Psychologie aber verstehen wir gerade die Lehre von dem, was nur Erlebnis des einzelnen Subjektes ist, also von den Vorgängen im Bewusstsein als solchen. Durch Analyse wären dieselben auf ihre einfachsten Elemente zurückzuführen, und auf diese Weise auch die Entstehung unserer Raumvorstellung aufzudecken. Es liegt hier z. B. das Problem vor, ob die flächenhafte Farbanschauung noch zu analysieren ist, wie sich aus ihr und den Bewegungsempfindungen die dreidimensionale Raumanschauung aufbaut. Durch Experimente vermag die Psychologie die Schärfe unserer Sinne, die Genauigkeit unserer Schätzungen über Entfernungen und andere Grössen festzustellen. Jedoch niemals kann sie etwas über die Bedeutung des Raumes für unsere Erkenntnis aussagen, nicht einmal Einfluss auf dieses Problem gewinnen.

Wie wir die Raumvorstellung gebildet haben, welche psychischen Elemente dazu beigetragen haben, ist durchaus gleichgiltig für die erkenntnistheoretische Untersuchung. Die Raumvorstellungen, welche kommen und gehen, ebenso flüchtig wie unsere

Gedanken, sind bei weitem nicht das, was wir unter dem geometrischen Raume oder dem Weltraume verstehen. Sagen wir z. B., der Raum sei kein Begriff, so wollen wir damit nicht die Unfähigkeit des Subjektes, ihn von den Dingen zu abstrahieren, bezeichnen, sondern wir behaupten, dass die Ausdehnung schon das Ganze der Raumanschauung voraussetzt, nichts als Konstruktion von Grenzen im Raume bedeutet. Das subjektive Können oder Nichtkönnen ist für die Entscheidung unwichtig; es kommt allein darauf an, dass mit den Dingen bereits der Raum gegeben ist.

Also hängt es doch von einem blossen Erlebnis ab? Freilich hebt alle unsere Erkenntnis mit dem Erleben an, können wir getrost mit Kant eingestehen (weiter bedeutet auch bei Kant an jener bekannten Stelle das Wort „Erfahrung“ nichts). Aber was interessiert uns an dem Erlebnis als Erkenntniskritiker? Etwa die Art, wie wir es erleben? Gerade dies fällt der psychologischen Analyse anheim. Nein, uns kümmert nicht das Erleben des Erlebnisses, sondern seine Bedeutung. Es bedeutet nämlich im Zusammenhange unserer Erfahrung, dass in der Wahrnehmung mehr liegt als ihr Material, und zwar ihre raumzeitliche Ordnung, also formale Elemente als zweite Bedingung aller Wahrnehmung.

Am meisten hat wohl über das wahre Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie der Umstand hinweggetäuscht, dass wir uns überall einer Reihe von Bezeichnungen bedienen, die einer psychologischen Analyse entsprungen scheinen. Fussen nicht gerade unsere Untersuchungen auf einer Unterscheidung zwischen Form und Inhalt der Wahrnehmungen, ist dieselbe nicht psychologisch, ebenso wie auch der Begriff der Wahrnehmung psychologischer Definition bedarf? Wir erwidern: Ist damit schon etwas über den Wert der Begriffe für unsere Erkenntnis ausgemacht? Indessen dürfen wir jene andere Frage auch nicht übereilig bejahen.

Es ist selbstverständlich, dass wir in einer Untersuchung über ein Produkt des menschlichen Geistes nicht ganz auf eine Kenntnis der geistigen Akte verzichten können, um durch sie charakteristische Unterscheidungen in der Erkenntnis selbst anzugeben. Darin liegt aber ausgesprochen, dass jene psychologischen Bezeichnungen zweideutig sind. Z. B. Wahrnehmung bezeichnet einmal den psychischen Akt und auch den Inhalt. Nun können wir zwar nicht wissen, was das Wahrgenommene ist, wenn wir

kein Wahrnehmen kennen. Aber ebenso klar ist, dass der Begriff des Wahrnehmungsinhaltes in keiner Weise durch die psychologische Analyse des Wahrnehmungsaktes geändert wird. Im Gegenteil wird dieselbe vom Wahrgenommenen ausgehend auf die einzelnen Akte des Wahrnehmens schliessen. Der Name „experimentelle Psychologie“ deutet ein Verfahren an, durch Kombination eines objektiven Vorganges mit dem thatsächlich Wahrgenommenen die Gesetzlichkeit der psychischen Akte selbst aufzudecken. Denken wir z. B. an die Erfahrungen, die mit operierten Blinden gemacht wurden. Sie vermögen mit Hilfe des Gesichtssinnes nicht zu unterscheiden, welches der längere von zwei Papierstreifen sei. Der Beobachter hat nur das Urteil über das Wahrgenommene, ein Zeichen subjektiver Auffassung, und das Wahrnehmungsobjekt durch eigenes Anschauen und Denken zur Verfügung. Auf Grund desselben schliesst er auf psychische Akte, die zur Vereinigung von Sehraum und Tastraum notwendig sind. Das Unvermögen, das sich am Gegenstande der Wahrnehmung erweist, ist ein Zeichen, dass ein Vermögen fehlt. Bedingung ist die Kenntnis des objektiven Thatbestandes.

Wir sehen also, die Psychologie der Erkenntnisakte beginnt mit dem Erlebten und erforscht auf Grund des Erlebten die Akte des Bewusstseins, die Erkenntnistheorie geht vom Erlebten aus und betrachtet seine Bedeutung für die Erkenntnis.

Die Sicherheit aber, mit der wir den Begriff des Wahrnehmbaren oder Empfindbaren festsetzen und die Zerlegung der Wahrnehmung in Form und Materie vornehmen, hat ihren Grund nicht in der psychologischen Analyse, giebt ihr vielmehr erst den Grund. Diese Sicherheit selbst ist die, welche dem Erlebten als solchem eigen ist und welche das Subjekt nur anerkennen kann.

Mit der sinnlichen Erfahrung hebt alle unsere Erkenntnis an, sei es nun eine empirische Wissenschaft, wie die Psychologie, oder die Wissenschafts- und Erkenntnislehre selbst.

Somit erscheint es fast als ein Übergriff, wenn die Psychologie Ausdrücke wie Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. als ihr Besitztum in Anspruch nimmt. In Wirklichkeit bedarf jede Wissenschaft solcher Begriffe, bei deren Scheidung sie sich auf ihre Evidenz stützt, und wartet nicht erst auf die psychologische Analyse. Auch die Psychologie geht von diesen Begriffen aus, und was sie scheinbar in näheres Verhältnis zu ihnen setzt, ist allein

das Eigentümliche ihrer Aufgabe: Die gleichnamigen Akte des Bewusstseins zu analysieren.

Vermag nun auch die Psychologie die Entstehung der räumlichen Vorstellungen unter dem Einfluss der Empfindungen nachzuweisen, so kann sie doch nie und nimmer behaupten, dass unsere Raumvorstellung von einem objektiven Raume ausser uns herkomme. Der Grund liegt darin, dass sie nicht über die Grenzen der Erkenntnis hinausfliegen kann, dass sie sich vielmehr zur Kritik ihrer Methode und Grundlagen der Erkenntnistheorie unterwerfen muss und diese allein entscheiden kann, was objektiv ist und was nicht. Nur sofern in der psychologischen Wissenschaft Erkenntnistheorie eingehüllt liegt, kann sie über Objektivität reden.

Daher begeht jede psychologische Theorie einen Fehler, welche die räumlichen Vorstellungen von räumlichen Anordnungen abhängig macht, welche z. B. die Dreidimensionalität auf die dreidimensionale Anordnung des sogenannten statischen Organs stützt. Der Zirkel darin ist offenbar, da eine derartige Theorie immer die Idealität des Raumes annehmen muss. Denn eine übersinnliche Realität kann sich nicht auf Sinne gründen.[1])

Wir können nunmehr folgern: Eine psychologische Untersuchung der Geometrie ist nicht möglich, sondern nur eine psychologische Analyse der Bewusstseinsvorgänge des Geometers.

Die Untersuchung einer Wissenschaft und eine daraus folgende Wissenschaftslehre kann überhaupt nur der Logik und Erkenntnistheorie zufallen. Für die Psychologie haben Sätze allein Wert als Ausdruck subjektiver Gedankenthätigkeit.

Wie steht es nun mit Kants Kritik?

Die scheinbar psychologische Einteilung des Erkenntnisvermögens, welche er der transscendentalen Ästhetik voranschickt, ist häufig der Anlass gewesen, mit Vorurteilen in seine Lehre selbst einzutreten und in der Theorie von Raum und Zeit eine Art Psychologie zu erblicken. Hätte schon der Name des Kantischen Werkes dieser Auffassung vorbeugen sollen, so waren doch die Anmerkungen zur Ästhetik, sowie die gesamte transscendentale Logik ein beredtes Zeugnis von der wahren Absicht des Philosophen. Kant will nicht Physiologe, sondern Kritiker der Erkenntnis sein — und ist es auch. Er selbst hat an mehr wie einer Stelle den psychologischen Kritizismus Lockes und die Lehre von den ange-

---

[1]) Vergl. dazu § 9.

borenen Ideen abgewehrt. Der Psychologie soll ihr Gebiet nicht geraubt werden, nein, die Lösung der Frage: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ enthält auch die Bedingungen einer exakten Psychologie in sich, giebt ihr den Rechtsgrund für ihre Machtansprüche.

Die Rechtmässigkeit des Gebrauchs der obersten Begriffe und Grundsätze in der Erfahrung, die Rechtmässigkeit der Anwendung der Geometrie auf Erfahrung zu erklären, ist Kants von ihm selbst oft proklamierte Aufgabe. Locke löste nur die quaestio facti, erklärte den Besitz von Erkenntnissen; die Kritik dagegen stellt die Frage: quid juris?

Wir dürfen nicht in der kurzen metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit das Verdienst Kants sehen. Nicht darum handelt es sich, dass diese Vorstellungen unabhängig von der Erfahrung sind. Die reine Apriorität von Raum und Zeit hat Kant gar nicht bewiesen, und der Nachweis einer teilweisen giebt keine Ausnahmestellung vor anderen Vorstellungen. Hier beginnt erst das wirkliche Problem: Wie können Vorstellungen, die unabhängig von der Erfahrung sind, gleichwohl bestimmend für die Erfahrung sein? Dasselbe wird dadurch gelöst, dass Raum und Zeit zu Grundlagen der Erfahrung gemacht werden.

Die Erledigung der Frage hält sich ganz auf dem Boden der Erkenntniskritik. Daher, das wollen wir besonders betonen, vermag die Entwickelung der Psychologie der Kantischen Lehre nicht die geringste Berichtigung zu erteilen, eine solche fällt allein der Erkenntniskritik zu. Durch psychologische Resultate lässt sich Kant ebensowenig überwinden wie umgekehrt die Psychologie durch Kant.

§ 6.

Vorbemerkungen zur Kritik d. r. V.

1. Das Gebiet der Erkenntnis wird nach der Art ihres Gegenstandes von Kant in zwei Teile geschieden, in formale und materiale Erkenntnis. Die erstere beschäftigt sich nicht mit den gegebenen Inhalten, sondern schafft sie sich selbst gemäss den Bedingungen einer jeden Erkenntnis. Sie ist also die Wissenschaft von den Formen der Erkenntnis, deren Gesetze sie untersucht. Als Lehre von den Formen der Gedanken ist sie Logik, über die Formen der Anschauung handelt die Mathematik.

Die materiale Erkenntnis hat es dagegen mit dem durch sinnliche Wahnehmung gegebenen Inhalte zu thun. Ihre Aufgabe ist es, in dem Flusse der Erscheinungen das Beharrliche aufzusuchen, in dem Chaos das Gesetzliche zu entdecken. Als Naturwissenschaft hält sie sich am Objekte selbst, bedarf also nur für ihr begriffliches Element einer Begründung ihrer Giltigkeit. Anders steht es mit der formalen Erkenntnis. Sie ist objektiv, weil sie von den Formen einer jeden Erkenntnis handelt, weil ohne sie überhaupt kein Objekt möglich ist.

Die formale Erkenntnis ist apriorisch, die materiale empirisch. Die Trennung der Form und Materie an Anschauung und Begriff wird von der Erkenntniskritik ausgeführt. Von ihr muss auch bewiesen werden, dass die angeblichen Formen wirklich solche sind, d. h. dass sie, obwohl apriorisch, objektive Giltigkeit besitzen.

Die Mathematik ist die Lehre von den sinnlichen Anschauungen, Raum und Zeit; der Raum insbesondere wird von der Geometrie nach seinen Gesetzen untersucht. Wir beschäftigen uns mit der wichtigen kritischen Frage nach dem Erkenntniswerte derselben. Wir haben zu prüfen, inwiefern der Raum Form der Erkenntnis ist, wie sich Begriff und Anschauung zur formalen Wissenschaft verbinden.

Man ist in neuerer Zeit gewohnt, die Geometrie in die des Masses und der Lage zu scheiden. Davon war zu Kants Zeit noch nicht die Rede. Die Euklidische und Descartes' analytische Geometrie haben in erster Linie die Grössenmessung zum Zweck. Die besonderen Lagen der Gebilde zu einander, der Begriff des „zwischen“ u. a. werden als so selbstverständlich angesehen, dass erst die neuere Forschung uns zu Bewusstsein gebracht hat, welch grosse Zahl von Voraussetzungen sich noch versteckt bei Euklid vorfinden. Wir werden auch der Geometrie der Lage einen Platz in Kants System einzuräumen suchen und prüfen, ob der Unterschied zwischen Mass- und Lagenbeziehungen auch für den Philosophen wichtig ist.

2. Ohne uns bei kleinen Widersprüchen und Mängeln der Kritik Kants aufzuhalten, versuchen wir den leitenden Gedanken zu erfassen und das Wertvolle derselben, soweit es unsere Aufgabe betrifft, festzustellen.

Das Hauptproblem der Kantischen Kritik lautet: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? oder: Wie können wir unab-

hängig von den Dingen über die Dinge urteilen? Und der Anfang der Untersuchung liegt in dem, was uns besonders interessiert: „Wie ist Mathematik und Physik möglich?"

Die mathematische Naturwissenschaft, Newtons grosses Werk, hatte durch ihre Existenz die Frage nach der Existenzberechtigung nahe gelegt. Die echte, physikalische Erfahrung ist das, was wir an Erkenntnis besitzen. Alle Wissenschaft bleibt ein blosses Hirngespinst, wenn sie sich nicht auf das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene anwenden lässt.

Ich verlege den Anfang meiner Betrachtung etwas gegen den Kantischen, um dadurch ein deutlicheres Bild des kritischen Hauptgedankens geben zu können. Bedenken wir nämlich, dass die vollendete Naturerkenntnis Kants Problem ist, dass wir von dem Begriff derselben ausgehen müssen, so wird sofort klar, dass Anschauung und Begriff als Elemente jener Erkenntnis in der That, um mit Cohen zu reden, erkenntniskritische Abstraktionen sind.[1]) Und wenn wir auch Kant zugeben werden, dass wir dennoch beides abgesondert von einander betrachten können, so ist es doch der Beachtung wert, dass in beiden die Bedingungen eines objektiven Wissens liegen, dass wir beide gerade mit Rücksicht darauf behandeln müssen.

§ 7.

Der Raum der Geometrie.

1. Die metaphysische Erörterung des Raumes. Schon der Begriff der sinnlichen Erfahrung erfordert mehr als etwas Gegebenes. Die Reihe der Wahrnehmungen muss als Teil einer Einheit aufgefasst werden, als Teil der Natur oder Welt. Das kann aber nur geschehen, wenn ich die Wahrnehmungen zu Erscheinungen mache, d. h. auf Dinge beziehe, welche unabhängig von meiner Betrachtung existieren. Die Verbindung aller einzelnen Erscheinungen zu einer Gesamtheit, der sinnlichen Erfahrung oder dem sinnlich Erfahrbaren, schafft erst dasjenige, welches wir als Objekt der Forschung ansehen und Natur nennen. Das Einheitgebende, die gemeinsame Stätte aller Dinge als Erscheinungen, sind Raum und Zeit. Mag eine Lichtempfindung ursprünglich ausgedehnt sein oder nicht, sie bleibt ein blosser Schein, wenn sie

[1]) Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, 1883, S. 16.

nicht auf ein Objekt des Weltraums bezogen wird. Dadurch erst wird sie Erscheinung.

Daher sagt Kant im ersten Satze der metaphysischen Erörterung: Damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, damit ich sie als in verschiedenen Orten vorstellen kann, muss die Vorstellung des Raumes bereits zu Grunde liegen. In der Kantischen Arbeit von 1768 konnte man in diesem Gedanken noch Tautologie sehen. Hier dagegen wird der sinnlichen Empfindung als solcher der räumliche Charakter abgesprochen, sie muss erst in den Raum versetzt werden, ehe sie äussere, d. h. Wirkung eines Objektes wird. Daher kann auch der Raum nicht „aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein“, er ist vielmehr Grundlage aller äusseren Empfindung. Wovon sollte ich denn bei einer äusseren Empfindung abstrahieren, um den Raum zu behalten? Etwa von der Empfindung selbst? Damit wäre alles aufgehoben, wenn nicht der Raum schon zu Grunde liegt. Nach Kant brauchen wir aber gar nicht von der Empfindung zu abstrahieren, um zu erkennen, dass in der Wahrnehmung mehr liegt.

Der Raum ist überhaupt Bedingung einer jeden äusseren Erscheinung. Mag man ein Objekt aus ihm fortdenken, an seine Stelle tritt das Leere. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Vielfach ist der Satz so verstanden worden, als ob man sich einen Raum ohne Dinge, besser Empfindungsinhalt, vorstellen könne. Das ist eine rein psychologische Frage, welche allein das Können des Subjektes betrifft. Das „Können“ in Kants Sinne hat seine Wurzel wo anders. Schon Locke hat eifrig für die Existenz des Vakuums gestritten: es genüge, wenn man sich ein Vakuum denken könne; wenn es in Wirklichkeit zufällig nicht existiere, sei das kein Beweis gegen seine Möglichkeit; seine Denkbarkeit aber beweise der Streit um dasselbe. Kant behauptet sogar, ein Beweis für oder gegen das Vakuum im strengsten Sinne sei durch Erfahrung unmöglich. Er hält sich an den „absoluten Raum“. Die Geometrie setzt ihn als leer und ledig aller sinnlichen Qualitäten voraus, sie operiert in ihm allein mit räumlichen Beziehungen, Qualitäten werden zum Zwecke mathematischer Behandlung auf Quantitäten zurückgeführt, ein deutlicher Beweis, dass wir uns den absoluten Raum denken können. Äussere Anschauung ohne

Raum ist ein Widerspruch, aber Raum ohne Inhalt führt auf keine Schwierigkeiten. Somit ist der Raum „Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen,“ eine notwendige Vorstellung a priori. In diesem Nachweise besteht der Wert der metaphysischen Erörterung.

Vor dem Glauben, dass der geometrische Raum aus der Erfahrung, der sinnlichen oder gar der wissenschaftlichen, entnommen sei, sollte ihn schon seine Stetigkeit und Unendlichkeit schützen, welche in keiner Erfahrung gegeben sind, dennoch aber in der Geometrie fortwährend gebraucht werden.

2. Die Objektivität des Raumes. Kants Ausgangspunkt liegt also bei der vollendeten Raumanschauung, wie sie der mathematischen Naturwissenschaft zu Grunde liegt. Seine metaphysische Erörterung ist mit einer Untersuchung über den Begriff des „absoluten Raumes“ identisch. Derselbe ist das Postulat aller Naturwissenschaft und hat eine eigene Realität unabhängig von den Dingen. Fast soweit war Kant schon im Jahre 1768 gewesen. Nur die Art der Realität war noch nicht entschieden, er kannte noch nicht den Unterschied zwischen sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit. Die Geometrie und Physik kümmert diese Frage nicht, sie kann ihre Arbeit verrichten, ohne derselben näher zu treten. Gleichwohl hängt von der Lösung der Wert dieser Wissenschaften ab. Hat der Raum eine übersinnliche Wirklichkeit, so bleibt es rätselhaft, wie wir allein in unseren Gedanken, ohne auf ihn zu schauen, seine Eigenschaften erkennen können. Nun haben wir aber den Beweis geführt, dass der Raum unabhängig von der Erfahrung ist, dass eine physikalische Forschung über ihn unmöglich ist, da er derselben stets zu Grunde liegt; daher müssen wir seine Giltigkeit auf die Sinnenwelt einschränken. Er ist eine formale Bedingung der Sinnlichkeit und somit subjektiv. Danurch allein ist die Geometrie eine Wissenschaft.

3. Der Raumbegriff. Daraus, dass der Raum die Form aller äusseren Erscheinungen ist, folgt aber, dass er selbst unanschaulich ist. Anschauung von der Form der Anschauung ist ein Widerspruch in sich selbst. „Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die blosse formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut

werden (ens imaginarium)"[1]). Anschaulich ist nicht der Raum, sondern die empfindbare Ausdehnung. Der Ausdruck reine Anschauung ist nur für die Raumformen der Geometrie zutreffend, der Raum selbst ist allein reine Form der Anschauung. Mit diesem Unterschiede ist Kant völlig vertraut. Wie Newton zwischen dem absoluten Raume und den relativen Räumen, so trennt er zwischen der Form der Anschauung, welche bloss Mannigfaltiges zu geben vermag, und der formalen Anschauung, in welcher das Mannigfaltige einheitlich zusammengefasst ist. Erstere bietet also nur das Material zu einer möglichen Vorstellung, ist selbst aber keine. Daher brauchen wir uns auch nicht zu scheuen, neben die Raumanschauung auch noch einen Raumbegriff zu setzen. Kant schreckt davor mit einer gewissen Ängstlichkeit zurück. Jedenfalls ist er besorgt um diese seine Entdeckung, dass gerade die Anschauung das der Mathematik Wesentliche ist. Dazu kommt seine zu enge Definition des Begriffes. Er denkt an eine Einteilung in Klassen und Unterklassen nach der alten Weise und führt gegen die Auffassung des Raumes als Begriff seine Einzigkeit und Unendlichkeit an. Einzigkeit ist aber gerade das, was wir vom Begriffe verlangen. Mag auch unter der Einzigkeit des Raumes mehr verstanden sein als die Forderung, dass wir ihn stets als denselben denken sollen, so ist sie doch mindestens darin enthalten. Die Einzigkeit des Raumes, dass wir immer die Räume als Teile eines Raumes denken müssen, ist auch der Grund seiner Stetigkeit und Unendlichkeit. Auch diese Eigenschaften sprechen nicht gegen einen Raumbegriff, dafür aber spricht die ganze Geometrie. Indem sie die Gesetze der Anschauungsform im begrifflichen Satze niederlegt, giebt sie die vollständige Definition des Raumbegriffes; vollständig, weil nicht die Zahl der Sätze, sondern die Gesamtheit der Grundsätze in Betracht kommt. Dadurch dass Riemann und Helmholtz von der Betrachtung einer höheren Zahlenmannigfaltigkeit aus die Bedingungen der speziell räumlichen angaben und die Prinzipien räumlicher Ordnung gegenüber anderen Ordnungen feststellten, haben sie den Raum als Begriff definiert. Gerade hierin ist das Verdienst ihrer Arbeiten zu sehen, während sie in anderer Beziehung eine strenge Kritik herausfordern.

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 301 (Amphibolie der Reflex.-begr.) citiert nach der Ausgabe von K. Vorländer (Hendel).

Der Raum ist dasjenige, was der Gesamtheit der Wahrnehmungsobjekte ihre Einheit giebt. Damit ist auch der Psychologie der Weg vorgezeichnet, auf dem sie mit Hilfe der räumlichen Vorstellungen die allgemeine Raumvorstellung zusammenbauen kann. Für die Erkenntniskritik ist die Raumvorstellung etwas Einfaches. Die psychologische Forschung hingegen würde sich eines Rechts, ja einer Pflicht entäussern, wollte sie ebenso denken. Beachten wir aber den methodischen Unterschied beider: Der Erkenntniskritik bleibt gerade der von Kant abgelehnte Raumbegriff vorbehalten, während die Psychologie nur der Raumanschauung beikommen kann. Würde die Geometrie nur sinnliche Erkenntnis sein, dann liesse sich nach ihrer Genauigkeit fragen, was bei einer begrifflichen Erkenntnis gar nicht verständlich ist.

4. Die physiologische Hypothese. Schon oben haben wir das Verhältnis der Erkenntnistheorie und Psychologie im Umriss kennen gelernt und gesagt, dass Kants Werk ein rein erkenntniskritisches ist. Leider aber ist gerade eine psychologische Auffassung der Vernunftkritik durch Helmholtz' Autorität in den Vordergrund geschoben worden und hat noch jetzt eine so grosse Zahl von Anhängern, dass es eine Hauptaufgabe der philosophischen Kritik sein muss, hier klärend einzugreifen und das Vorurteil mit aller Macht zu bekämpfen.

Die Auffassung von Helmholtz beruht auf einem Missverständnis der Kantischen Ausdrucksweise, der Raum sei die subjektive Form der Sinnlichkeit oder der Anschauung, und lässt sich am besten als psychologische Theorie bezeichnen. Die besondere Art unserer Sinnesempfindungen, sagt Helmholtz,[1]) hängt ganz von unserer Organisation ab. „Die Qualitäten der Empfindung also erkennt auch die Psychologie als blosse Form der Anschauung an. Kant aber ging weiter. Nicht nur die Qualitäten der Sinnesempfindungen sprach er an als gegeben durch die Eigentümlichkeiten unseres Anschauungsvermögens, sondern auch Raum und Zeit.“ Und nun werden Raum und Zeit auf eine Stufe mit den Empfindungen gesetzt: Räumlich nennen wir das Verhältnis, welches wir durch unsere Willensimpulse unmittelbar ändern. Alle Empfindungen äusserer Sinne müssen räumlich bestimmt sein.

---

[1]) Thatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge und Reden II, 223 (4. Aufl.).

„Demnach wird uns der Raum auch sinnlich erscheinen als das, durch welches hin wir uns bewegen, durch welches hin wir blicken können. Die Raumanschauung würde also in diesem Sinne eine subjektive Anschauungsform sein, wie die Empfindungsqualitäten Rot, Süss, Kalt.[1]) Notwendige Form der Anschauung wäre dann der Raum, weil wir die räumlich bestimmten Wahrnehmungen zur Aussenwelt zusammenfassen, „eine gegebene, vor aller Erfahrung mitgebrachte Form", weil er durch motorische Willensimpulse und diese durch unsere Organisation bedingt sein müssten.

So brauchbar diese Hypothese über den Ursprung unserer Raumvorstellung sein mag, so wenig vermag sie doch die Kantische Theorie zu beeinflussen, eben weil diese erkenntniskritisch ist. Kant will ja überhaupt nichts über die Entstehung unserer Raumvorstellung lehren.

Helmholtz ist in den Irrtum verfangen, dass Kant in der Form der Sinnlichkeit etwas Ähnliches sieht, wie er selbst im Anschluss an Joh. Müllers Gesetz der spezifischen Sinnesenergien in den Qualitäten der Empfindung. Diese bezeichnet er geradezu wegen ihrer Abhängigkeit vom Organe auch als zur Form der Anschauung gehörig. Wir haben bereits eine andere Auffassung von der Kantischen Lehre gewonnen. Was hat denn Locke eigentlich veranlasst, die bekannte Scheidung in primäre und sekundäre Qualitäten vorzunehmen? Es war die Erfahrung der Unbeständigkeit der letzteren: Was für den einen süss ist, gilt dem anderen als bitter. Ihre Gesetzlosigkeit, das Fehlen eines objektiven Bestandteils war das deutlichste Zeichen der Abhängigkeit vom Subjekte, dass sie also nur die Wirkung der „Dinge selbst" auf die Sinne seien. Die primären Qualitäten sind in der Hauptsache die raumzeitlichen Verhältnisse der Dinge, die Grundlagen der mechanischen Naturerklärung. Wir erkennen in dieser Scheidung eine Vorahnung dessen wieder, was Kant im zweiten Satze der metaphysischen Erörterung des Raumes, noch klarer in den „Prolegomena" so ausdrückt: „Wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen a priori zu Grunde liegen". Hieraus

---

[1]) Ibid. S. 224—225; vergl. auch Physiologische Optik S. 586—588 (2. Auflage).

geht so klar hervor, dass Raum und Zeit der beharrliche Grund der Dinge als sinnlicher Erscheinungen sind, — und sie sollte Kant wirklich von der Organisation des Subjektes abhängig machen? Ich habe schon früher darauf hingewisen, dass Raum und Zeit dann nicht mehr subjektive Formen jedes Bewusstseins, dass sie dann auch subjektiv verschieden sein müssten, etwas Veränderliches. Es bliebe nichts übrig, als das Beharrliche im Wechsel der sinnlichen Erscheinungen noch tiefer zu suchen.

Wir lassen es dahingestellt sein, ob und inwiefern die Organisation auf den Ursprung der Raumvorstellung Einfluss gehabt hat; soviel aber steht fest, dass der geometrische Raum als solcher nicht in ihr begründet ist.

Helmholtz glaubt mit der Raumvorstellung auch den geometrischen Raum getroffen zu haben. Er verkennt den gewaltigen Unterschied, der zwischen beiden besteht. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen bieten uns immer nur ein begrenztes Feld von Empfindungsinhalten oder deren Bildern, während der Raum als Form der Anschauung unendlich, „allbefassend" ist, dasjenige, in welches wir auch jene wahrgenommene oder vorgestellte Ausdehnung versetzen, wenn wir sie auf Dinge beziehen. Die psychologische Theorie kann eben immer nur den „relativen Raum", die erfüllte Ausdehnung zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen.

5. Raum und Sinne. Form der Sinnlichkeit bedeutet nach Kant nicht eine in der Organisation dieses oder jenes Sinnes liegende Funktionsweise; Form der Sinnlichkeit ist dasselbe wie Form der sinnlichen Erscheinungen. Die Raumform ist nicht etwa jetzt Sehraum, jetzt Tastraum, sie ist auch nicht die aus der Verschmelzung beider hervorgehende allgemeinere Raumvorstellung; sie ist vielmehr das, in dem die Erscheinungen sich ordnen, das, in welches wir alle sinnlichen Eigenschaften hineinversetzen, sie ist nicht nur der Ort, der Licht und Schall in sich aufnimmt, sondern auch Elektrizität und Magnetismus, wofür wir gar keine besonderen Sinne besitzen und die wir uns daher gar nicht in ihrer Eigenart vorstellen können.

Nicht also die Sinne verhelfen uns zu dem Raume, sondern indem wir die sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen als Erscheinungen betrachten, d. h. auf ein Objekt beziehen, versetzen wir sie in den Inbegriff der Erfahrung, den Raum.

Nun sind allerdings die Empfindungen ebenso gut wie der Raum eine Bedingung der äusseren Wahrnehmung. Und doch

sind beide weit von einander unterschieden. Während der Raum in der Geometrie die unerschöpfliche Quelle formaler Erkenntnisse ist, haben die Empfindungen allein Bedeutung als das Gegebene zur Erfahrung. Die Formen der Anschauung und die Empfindungen stimmen darin überein, sagt Kant, „dass sie bloss zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören", letztere unterscheiden sich von Raum und Zeit dadurch, dass sie nicht Anschauungen sind. Der Empfindung fehlt also der raumzeitliche Charakter für sich ganz, das Wesen der Empfindung besteht in der Intensität, während Anschauungen extensiv sind. Wir müssen aber auch in anderer Beziehung Kants Wort nicht missverstehen und in die von ihm ausdrücklich abgelehnte Organisationshypothese zurückfallen. Er warnt davor, die „Idealität des Raumes durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern." Farbe, Geschmack u. s. w. seien nur Veränderungen unseres Subjektes, „dagegen ist der transscendentale Begriff der Erscheinungen eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich" sei, dass die äusseren Gegenstände nichts als Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind. Die Empfindungen „sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden" (1. Aufl.). Der Raum dagegen gehört als Bedingung äusserer Objekte notwendig zur Erscheinung oder Anschauung.

Kant nennt den Raum nicht subjektiv, weil er etwa in der Organisation unseres Geistes seinen Ursprung habe, sondern weil er in dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt allein seine Bedeutung findet.

6. Das Symmetrieproblem und die physische Geometrie. Wir haben bereits in der Schrift vom Jahre 1768 einen Beweisgrund kennen gelernt dafür, dass der Raum nicht die blosse Ordnung der Dinge sei, sondern eine Realität unabhängig von ihnen besitze. In den „Prolegomena" wird dasselbe Problem, nämlich das der Symmetrie, zum gleichen Zwecke benutzt. Hier ist aber schon entschieden, dass dem Raume ausser der sinnlichen Wahrnehmung kein Dasein zukomme, dass er nur die Form der Anschauung ist. Der grosse Mathematiker Gauss findet darin ein gewisses Missverhältnis, eine Schwierigkeit, welche die Lehre von der Idealität des Raumes gefährden soll: „Dieser Unterschied zwischen rechts und links ist, sobald man vorwärts und rückwärts in der Ebene und oben und unten in Beziehung auf die beiden

Seiten der Ebene einmal (nach Gefallen) festgesetzt hat, in sich völlig bestimmt, wenn wir gleich unsere Anschauung dieses Unterschiedes andern nur durch Nachweisung an wirklich vorhandenen materiellen Dingen mitteilen können." „Beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der ersteren einen Beweis für seine Meinung, dass der Raum nur Form der äusseren Anschauung sei, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar das Gegenteil, und dass der Raum unabhängig von unserer Anschauungsart eine reelle Bedeutung haben muss, beweist." [1])

Gauss versteht das Wort Form nicht in dem Sinne, in dem es von Kant gebraucht wird, sondern in dem Sinne von Kants formaler Anschauung. Allerdings sind wir nicht imstande, anderen unsere Gedanken mitzuteilen, ohne dass wir ihnen in irgend einer Weise das Objekt erklären, von dem wir reden. Und am besten thun wir das durch Zeichnung oder Vorzeigen eines Modells. Ein materielles Ding wird also in der That die Brücke bilden, durch die wir uns verständigen, was rechts und links sein soll. Gauss sieht hierin ein Hinausgehen aus der Form der Anschauung, eine reelle Bedeutung des Raumes, welche an reellen Dingen hervortritt. Das ist durchaus im Sinne Kants, nicht gegen ihn, sobald wir statt „Form der Anschauung" „gedachte Anschauung" setzen.

Es ist ein grosser Irrtum unter der Form der Anschauung nur etwa die in Gedanken konstruierten, geometrischen Figuren zu verstehen und davon noch einen reellen Raum zu scheiden, der seine besonderen Verhältnisse besitzt. Nicht einmal aus der formalen Anschauung gehen wir heraus. wenn wir an Stelle eines gedachten ein wirkliches Ding setzen, sofern wir nur festhalten, wofür es in der geometrischen Untersuchung gelten soll. Die Form der Anschauung ist, wie wir wissen, die Form aller Dinge als Erscheinungen, sie hat also reelle Bedeutung für alle reellen Dinge, sobald wir darunter nur die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung verstehen. Die Auffassung Gauss' ist auch heute noch weit verbreitet. Wieder ist es Helmholtz gewesen, der dazu verholfen hat. Gauss kann überhaupt im Gebiete der Grundlagen der Geometrie als ein Vorläufer von Helmholtz angesehen werden.

---

[1]) Gauss' Werke II, 177, Text und Anmerkung, ähnlich Brief an Gerling VIII, 248.

Schon bei Gauss finden sich Ansätze zu einer Organisationstheorie, zur Scheidung zwischen Raumform und physischem Raume, er hat die ersten Ideen über „Flächenwesen“ gehabt.

Helmholtz legte seine Gedanken in der Abhandlung „Über den Ursprung und Sinn der geometrischen Sätze“ nieder.[1]) Dort führt er eine Methode an, durch die man zu einer rein erfahrungsmässigen „physischen Geometrie“ kommen soll. Diese brauche, auch nach Kants Prinzipien, nicht notwendig mit der „reinen Geometrie“ übereinzustimmen. Die letztere macht er von einer Organisation des Geistes abhängig, während erstere auch durch die empirischen Eigenschaften der Naturkörper beeinflusst werden soll. Also fast derselbe Gedanke wie bei Gauss.

Nach Kant ist es durchaus notwendig, dass jede empirische Messung die Gesetze der Geometrie bestätige, soweit die Genauigkeit unserer Instrumente es zulässt. Denn die empirische Messung hat den Raum als Form der Anschauung zur Bedingung. Alle formalen Beziehungen müssen notwendig für die Erfahrung gelten. Gerade dadurch erlangt ja die Geometrie erst den Anspruch, Erkenntnis zu heissen. Der geometrische Raum ist das Schema des physischen sowohl wie des vorgestellten. Er ist als subjektive Bedingung der Erscheinungen zugleich objektive Bedingung der Erfahrung.

§ 8.

Die Geometrie.

Das Wesen der Geometrie besteht nach Kant nicht darin, dass sie aus der reinen Anschauung abstrahiert, sondern in der Hauptsache darin, dass sie ihre Objekte nach eigener willkürlicher Definition in der Anschauung konstruiert, also nicht in der Anschauung, sondern in der anschaulichen Konstruktion.

1. Die Konstruktion. Der Raum als Form der sinnlichen Anschauung ist selbst kein Objekt, er bietet uns jedoch ein Mannigfaltiges a priori zu einer möglichen Erkenntnis. Er ist nicht nur das, in dem wir die Dinge anschauen, sondern auch dasjenige, in dem wir selbst räumliche Gestalten erzeugen. Diese, die formalen Anschauungen, sind der Gegenstand der geometrischen Forschung. Die Geometrie stützt sich nicht einfach auf die

[1]) Helmholtz, wiss. Abh. II, 640 (1883), s. auch „Vorträge und Reden“ II, 394.

Lehren der „transsscendentalen Ästhetik", sie empfängt vielmehr von der „transscendentalen Logik" ihre wichtigsten Grundlagen und ihren Rechtstitel.

Den geometrischen Objekten ist es eigentümlich, dass sie nach einer Regel im gedachten oder physischen Raume erzeugt werden, und dadurch etwas Einheitliches sind. Indem ich eine Figur im Raume konstruiere und die einzelnen Vorstellungen eine zu der anderen hinzusetze, verbinde ich sie in einem Bewusstsein. Dadurch ist es möglich, „dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle." Verbindung aber ist „eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist." [1])

Die Anschauung hat daher zwei Bedingungen zu erfüllen: als gegeben muss das Mannigfaltige derselben unter den Formen Raum und Zeit stehen, als verbunden zu einem einheitlichen Bewusstsein gehören. Konstruktion oder „Synthesis der Einbildungskraft" ist demnach Erzeugung einer einheitlichen Anschauung. Dieselbe macht auch die Einheit des Bewusstseins derselben möglich, welche sich im Begriffe der Figur ausdrückt.

Bekanntlich geschieht die Ableitung der geometrischen Sätze in der Weise, dass man die Anschauung einer gedachten oder gezeichneten Figur zu Hilfe zieht. Gleichwohl wollen dieselben nicht von dieser einzelnen Figur allein gelten, sondern von jeder, die unter denselben Begriff fällt. Die Synthesis der Einbildungskraft hat nur „die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit" zur Absicht, nicht das einzelne Bild. Dadurch produziert sie das Schema, „die Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen." Das Schema stellt die Vermittelung zwischen Begriff und Anschauung des geometrischen Gebildes her. Wenn auch die Anschauung ein einzelnes Objekt ist, muss sie „nichtsdestoweniger als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingiltigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken." [2])

[1]) Kr. d, r. V. S. 143.

[2]) Kr. d. r. V. S. 592 (Methodenlehre).

Das erscheint ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass ja die Anschauung oder Zeichnung niemals ein strenges Bild zu geben vermag. Abgesehen davon, dass schon die einzelne Figur eine Beschränkung ist, finden wir doch niemals geometrisch genaue Gerade, Winkel u. s. w. Wie könnte daher aus der blossen Anschauung eine nur für das Bild selbst genau geltende Behauptung fliessen, wie viel weniger ein allgemeiner Satz, wenn wir nicht die Voraussetzungen der Konstruktion kennten, also wüssten, was wir von dem Bilde denken sollen? Wir müssten denselben Einwand erheben wie gegen die Lehre, welche auch Naturgesetze durch wiederholte Wahrnehmung und Generalisation erklären will: Wie kommen wir dazu, gerade nur gewisse ganz bestimmte Beziehungen zu verallgemeinern, andere aber nicht, letztere sogar als nebensächlich zu betrachten?

2. Geometrie und Zeit. Die Konstruktion weist uns darauf hin, dass die Geometrie mehr als nur des Raumes zur Schaffung ihrer Anschauungen bedarf. Gerade vom erkenntniskritischen Gesichtspunkt ist die Zeit eine notwendige Bedingung.

Wir können uns keine Linie denken, ohne sie zu ziehen. In der Einheit der Konstruktion liegt die Bestimmtheit der Anschauung; allein dadurch, dass ich eine Synthese des durch die Raumform möglichen Mannigfaltigen vornehme, vermag ich etwas im Raum zu erkennen. Eine solche synthetische Handlung des Bewusstseins ist aber notwendig auch von zeitlicher Bestimmtheit. Kant sagt, der Verstand übe einen synthetischen Einfluss auf den inneren Sinn aus und vermöge daher „synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori zu denken“. Während die transscendentale Ästhetik Raum und Zeit als gleichwertig behandelt, tritt hier das engere Verhältnis der Zeit zu unserem Bewusstsein klar hervor. Kants Lehre spricht deutlich aus: ohne die Zeit ist keine bestimmte Raumanschauung möglich, denn die einheitliche Auffassung in der Zeit ist die Grundlage ihrer Erzeugung. Und das gilt nach ihm nicht nur von der reinen Anschauung. Auch die Gestalten der sinnlichen Erfahrung sind nicht vorstellbar ohne eine „Synthesis der Apprehension“.

3. Stetigkeit. Die Konstruktion ist auch das Prinzip, welches die Stetigkeit und damit die Unendlichkeit des geometrischen Raumes erklärt. Wir konstruieren jeden bestimmten Raum im Raume. Jeder Teil des Raumes ist wieder Raum. Daher die

Gleichartigkeit und Stetigkeit räumlicher Grössen. Punkte sind nur Grenzen, sie bestehen also nur in Beziehung auf das Begrenzte; aus Grenzen kann der Raum nicht zusammengesetzt werden. In der Eigenschaft der Stetigkeit stimmen Raum und Zeit überein, ja erst durch die Stetigkeit der Zeit ist auch die des Raumes bedingt. Wie die räumlichen Formen nur durch die Zeit möglich sind, weil sie ein zeitliches Zusammenfassen und Erzeugen erfordern, ebenso ist die Stetigkeit der Zeit bei der Erzeugung dasjenige, welches der räumlichen Anschauung, nachdem sie fest geworden, den Charakter des Zusammenhängenden belässt. Sie beruht auf der Einheit des Bewusstseins im Fortgange der Konstruktion.

4. Die Grösse. Die Konstruktion besteht in der Verbindung eines gleichartigen Mannigfaltigen zur Vorstellung eines Objektes. Daher ist die geometrische formale Anschauung eine Grösse, und zwar extensive Grösse. Denn extensive Grössen sind diejenigen, in welchen die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht. Sie können nur durch successive Synthesis erkannt werden. „Auf diese successive Synthesis der Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen.“ [1])

Die Begriffe geometrischer Gebilde sind demnach Grössenbegriffe. Hierbei beachte man das Verhältnis. Man kann nicht, sagt Kant, einfach die Mathematik zur Lehre von den Grössen machen. „Die Form der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, dass diese lediglich auf Quanta gehen kann.“ [2]) Nur der Begriff der Grösse lässt sich konstruieren.

Ebenso wie die geometrischen Figuren, haben aber auch die empirischen Anschauungen extensive Grösse. Darum macht das jetzt besprochene Prinzip der Axiome der Anschauung die Anwendbarkeit der Mathematik auf Erfahrung begreiflich. Was die Geometrie von der reinen Anschauung sagt, gilt auch von der empirischen, „und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume (z. E. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäss sein dürften, müssen wegfallen.“ [3])

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 192.

[2]) Kr. d. r. V. S. 593.

[3]) Kr. d. r. V. S. 193.

Jede äussere Erfahrung ist allein dadurch möglich, dass die Empfindungen zu einer räumlich bestimmten Anschauung zusammengefasst werden, eine Synthese, die der Konstruktion völlig entspricht.

5. Die Definitionen. Die Konstruktion erweist sich in allen Teilen der Geometrie als das fruchtbare Prinzip des Fortschritts. Auf der Konstruktion beruhen nicht nur die Lehrsätze, sondern auch Definition und Axiom.

In der Mathematik haben wir keinen Begriff (ausser den Grundbegriffen) vor der Definition. Durch letztere werden uns dieselben erst gegeben, mit ihnen beginnt sie daher.

Die höchste Klarheit und Gewissheit ist die naturgemässe Folge. Denn der Begriff liegt vollständig vor uns, er enthält nichts, was nicht durch die Definition gedacht ist, der Gegenstand ist eindeutig festgelegt. Auch in einem Erfahrungsbegriff liegt eigentlich nur das, was in ihn durch die Definition hineingelegt wurde. Ebenso, wie in der Geometrie, zeigen die Gegenstände, die unter ihn gehören, noch andere Eigenschaften ausser den in der Definition genannten. Die Schwierigkeit bei empirischen Begriffen besteht darin, dass sie nicht den Gegenstand erzeugen, sondern von ihm abstrahiert sind, erst durch ein Erfahrungsurteil bedingt sind. Die Objektivität derselben liegt in ihrer richtigen Ableitung, die der geometrischen Begriffe in ihrer Definition, welche durch Konstruktion geschieht.

6. Die Axiome der Geometrie. Die Axiome der Geometrie drücken die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus, „unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu stande kommen kann.“ [1]) Sie sind „synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiss sind.“[2]) Dieselben beziehen sich auf die geometrischen Grössen als solche. Derartige Axiome sind also die fünf „Forderungen“ Euklids, während die „Grundsätze“ nach Kant nicht als Axiome anzusehen sind: „Denn dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der andern unmittelbar bewusst bin.“

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 192.
[2]) Kr. d. r. V. S. 606.

Die Zahlformeln, z. B. $7 + 5 = 12$ unterscheiden sich von geometrischen Sätzen dadurch, dass sie auf völlig Bestimmtes führen.

Die Axiome sind demnach nicht so in der Form der Anschauung enthalten, dass sie aus ihr einfach abgelesen werden könnten, sie sind die Gesetze der räumlichen Konstruktion. Der Satz, dass zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich sei, nimmt so, wie er ausgesprochen ist, begriffliche Allgemeinheit in Anspruch. „Die Mathematik ist der Axiome fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädikate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kann.“ [1])

Kant ist über die wichtige Frage der Axiome etwas schnell hinfortgegangen. Gerade hier hätte er bei einer näheren Einsicht den Wert seiner Raumlehre prüfen und Mängel entdecken können. Ein solch empfindlicher Mangel ist es, dass ausser den Axiomen auch die Grundbegriffe der Geometrie recht schlecht weggekommen sind. Immerhin ist die eine Bemerkung, die wir darüber finden, von grosser Bedeutung: „Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räumen von verschiedener Qualität.“ [2]) Nicht minder wichtig wie Raum und Quantität sind also nach Kant für die Geometrie Zeit und Qualität. Die Grundbegriffe der Geometrie, welche in ihr selbst keine Definition mehr finden können, stellen räumliche Grössen verschiedener Beschaffenheit dar. Sie lassen sich auf geometrischem Wege nicht auseinander entwickeln. Wenn wir z. B. in der analytischen Geometrie auch Kurven durch Bewegung eines Punktes entstanden denken können, bei der Geraden hat diese Vorstellung stets ein Ende. Die analytische Gleichung der Geraden wird aus deren Begriff entwickelt, und wenn wir anders beginnen, haben wir den Nachweis zu erbringen, dass die Kurve erster Ordnung mit der Geraden identisch ist. Noch klarer tritt die elementare und unabhängige Bedeutung von Punkt und Gerader darin hervor, dass die letztere bereits in den Koordinaten und Koordinatenachsen eine selbständige Verwendung findet. Die neuere Geometrie drückt dies Verhältnis treffend in der Weise aus, dass sie z. B. von dem „Ineinanderfallen“ von Elementen spricht.

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 606 (Methodenlehre).

[2]) Kr. d. r. V. S. 594 (Methodenlehre).

7. Die Anschauung in der Geometrie. Die Bedeutung der Anschauung für die Geometrie, wie sie Kant lehrt, ist vielfach falsch verstanden worden. Nicht zum wenigsten mag es daran gelegen haben, dass die „transscendentale Ästhetik“ als der Grund der Geometrie angesehen wurde. So glaubt man denn vielfach, dass nach Kant die Axiome einfach aus der Anschauung folgen, und setzt dann allerdings mit Recht Anschauung gleich Erfahrung. Man kann daher nicht genug betonen, dass Kant die Geometrie nicht einfach auf die Anschauung, sondern auf die Konstruktion in der Anschauung stützt, dass jene Konstruktion allgemeine Bedeutung hat und so das Axiom notwendig giltiges Gesetz ist.

Um an einem Beispiel die falsche Auffassung zu zeigen, brauchen wir nur wieder bei Helmholtz zu lesen.[1]) Derselbe zieht die Genauigkeit der Anschauung für die Geometrie in Betracht. Die Genauigkeit müsse eine absolute sein, sonst wären wir nicht berechtigt zu entscheiden, ob sich zwei Gerade einmal oder zweimal schneiden. „Man muss nicht das so unvollkommene Augenmass für die transscendentale Anschauung unterschieben wollen, welche letztere absolute Genauigkeit fordert.“

Kant hat allerdings auch einmal gesagt, dass die Raumanschauung eine Erkenntnisquelle wäre; er sagte aber auch, dass Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Deshalb muss ich eben die Figur konstruieren, sonst würde ich mir gar keine Gedanken über dieselbe machen können oder müsste mich aufs Raten legen. Wäre wirklich die Raumanschauung so in der Geometrie anzuwenden, wie Helmholtz Kant unterschiebt, so kämen wir weder zu Axiomen noch zu Sätzen, sondern nur zu Erfahrungen, die den sinnlichen gleichstehen. Gerade weil die Anschauung nur als konstruierte, also als Darstellung eines Begriffs angesehen werden soll, darum allein hat der Beweis aus derselben auch begriffliche Allgemeinheit. Leider kehrt der Irrtum Helmholtz' immer wieder. So finde ich in dem neuesten Werke des Göttinger Mathematikers F. Klein: „Es erscheint bei Kant die räumliche Vorstellung als etwas absolut Exaktes (nichts Verschwommenes). Demgegenüber ist hervorzuheben, dass der moderne Mathematiker zahlreiche Beispiele von Raumgebilden anzugeben vermag, deren räumliche Vorstellung wegen der Feinheit der in Betracht kommenden Struktur schlechterdings unmöglich erscheint. Ich glaube auch beim räum-

[1]) Über den Ursprung und Sinn geometrischer Sätze; wiss. Abh. II, 651.

lichen Vorstellen an einen Schwellenwert." [1]) Schlagen wir nun bei Kant nach, so finden wir im Schematismus: „In der That liegen unseren rein sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde, dem Begriffe von einem Triangel würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein." Wie sollten denn unsere geometrischen Sätze allgemein gelten, wenn es wirklich so auf die Genauigkeit der Figur ankäme? Wer an Grenzen der Genauigkeit für das räumliche Vorstellen glaubt, der macht in Wirklichkeit unsere Anschauung von der Schärfe unserer Sinne abhängig. Wenn uns das Vermögen der Konstruktion abginge, wäre dem vielleicht so. Nun aber kann ich mir bald ein Atom, bald die Erdkugel vorstellen. Beides zugleich wäre allerdings nicht möglich, weil die konstruierende Phantasie mich im Stich liesse. Dies meint auch F. Klein eigentlich wohl, wenigstens deuten seine Beispiele aus der Mengenlehre darauf hin.

§ 9.
Kritisches.

Nicht ohne Absicht habe ich die Raumtheorie Kants mit dem Hinweis auf die Bedingungen der sinnlichen Erfahrung begonnen. Die sinnliche Erfahrung bedeutet nicht dasselbe wie die sinnliche Empfindung, sondern viel mehr. Sie fasst die Gesamtheit der letzteren in sich zu einer Einheit zusammen. Daher ist sie nicht allein ein Produkt der Sinne, sondern auch des Verstandes. Die räumlich und zeitlich verschiedenen Wahrnehmungen müssen auf Dinge als ihren Grund bezogen werden, müssen uns als Zeichen von Objekten gelten, wie Helmholtz sich so klar und treffend ausdrückt.

Die sinnliche Erfahrung oder das sinnliche Erfahrbare ist dasselbe, was der naive Verstand unter „Natur" versteht. Dieselbe bedarf als Grundlage nicht nur der möglichen Empfindungsinhalte, sondern auch Raum und Zeit.

Die Vergleichung der sinnlichen Erfahrung mit der sinnlichen Empfindung kann die Psychologie zu einer Entstehungslehre der allgemeinen Raumvorstellung führen; dieselbe Vergleichung giebt der Erkenntniskritik die objektiven Bedingungen der einfachsten Erfahrung kund: die Begriffe des Gegenstandes, der Abhängigkeit und die Begriffe von Raum und Zeit, sie macht uns ferner auf

[1]) F. Klein, Anwendung der Differential- und Integralrechnung auf Geometrie 1902.

den grossen Unterschied aufmerksam, der zwischen der räumlichen Vorstellung und dem Begriffe des Weltraumes besteht.

Von der sinnlichen Erfahrung scheidet sich die wissenschaftliche, die physikalische Erfahrung als die mathematisch geläuterte, welche uns über den räumlichen und zeitlichen Zusammenhang der Erscheinungen hinaus zur naturgesetzlichen Abhängigkeit derselben führt.

Zwischen beide Arten der Erfahrung also drängt sich die Mathematik. Physik ist Verbindung von Mathematik und sinnlicher Erfahrung, sowohl in dem experimentellen wie auch in dem theoretischen Teil. So kann man, streng genommen, aber nur sagen, wenn man sinnliche Erfahrung und Mathematik als ebenbürtige Faktoren ansieht. Dies geht nicht ohne eine Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses.

Kant hatte in seiner Lehre von dem Raume und der Zeit auch nicht nur die physikalische Erfahrung im Sinne, welche ihm durch Newton und seine eigene Beschäftigung nahe lag. Wenn er die Behauptung aufstellt, dass die Raumvorstellung Bedingung jeder äusseren Erscheinung sei, so geht daraus deutlich hervor, dass sie auch Grundlage der sinnlichen Erfahrung sein soll. Leider aber trennt Kant nicht scharf genug zwischen der einzelnen Wahrnehmung und der sinnlichen Erfahrung oder gesamten Natur. Dadurch erklärt sich die Neigung zu psychologisch angelegten Deutungen und Prüfungen, welche die „Kritik d. r. V.“ zu erleiden hatte und unter denen sie oft in Brüche zu gehen schien.

Zur subjektiven Empfindung gehört noch nicht die Vorstellung eines allumfassenden Raumes als Bedingung. Erst die Beziehung der Empfindungen auf Objekte verlangt Raum und Zeit als Grundlage. Indem ich die verschiedenartigsten Empfindungen als Wirkungen eines und desselben Dinges betrachte, setze ich den Satz voraus, dass an einem Orte des Raumes gleichzeitig nicht mehrere Dinge sein können, ein Grundsatz, der die Bildung der Dingvorstellung selbst leitet.[1]) Wir sehen sofort ein, dass diese Konstruktion der Sinnenwelt auf der Einheit und Einzigkeit des Raumes als Bedingung beruht. Der Raum ist in der That die formale Bedingung aller Gegenstände als Erscheinungen; er enthält die Möglichkeit der sinnlichen Anschauung in sich. Er selbst ist unabhängig von den Dingen, ungewirkt und darum auch wir-

[1]) Sigwart, Logik II, 120.

kungslos, d. h. homogen und stetig, kein mechanisches Gebilde, sondern Voraussetzung der Mechanik.

Somit erscheint der Raum als der sinnlichen Erfahrung völlig gleichberechtigt. Nicht so steht es jedoch mit den Grundlagen der Geometrie, welche axiomatisch räumliche Gesetze festlegen. Aber auch damit, dass wir den Raum als Bedingung der sinnlichen Erfahrung in Anspruch nehmen, ist er nicht etwa jedem sinnlichen Einfluss entrückt. Sowohl die Sinnenwelt als der Raum finden den Anlass zu ihrer Entstehung einerseits in der Empfindung, andererseits in den Forderungen des Bewusstseins, bezüglich in dessen synthetischer Thätigkeit.

In der Empfindung und deren Synthese liegt vor allen Dingen der Grund der Dreidimensionalität unserer Raumanschauung. Gauss hat nicht Unrecht, wenn er meint, der Raum brauche nicht nur Form unserer Anschauung zu sein.[1]) Aus dem Raume als Form der Anschauung lässt sich niemals seine dreifache Abmessung und gewisse andere Sätze ableiten, die nicht nur das Formale unserer Anschauung betreffen.

Überlassen wir es der Psychologie, glaubwürdige Hypothesen über die Bildung der Vorstellung eines dreifach ausgedehnten Raumes vorzubringen! Für die Erkenntnistheorie ist es nur wichtig, in der bestimmten Anzahl von Dimensionen einen deutlichen Hinweis auf objektive, aussersinnliche Verhältnisse zu erkennen.

Eine psychologische Raumtheorie kann immer nur mit dem beginnen, was als psychisches Element des Vorstellens wirklich gegeben ist, also mit der Empfindung. Ganz falsch wäre es jedoch, wie ich bereits erwähnte, mit der sog. objektiven Erfahrung zu beginnen, etwa räumliche Anordnung zur Erklärung der Raumvorstellung zu benutzen.

Ein Beispiel solcher falschen Darstellung bietet uns die Raumtheorie von E. v. Cyon,[2]) welcher es unternimmt, die Bogengänge des Ohrlabyrinthes als „Raumsinn“ nachzuweisen, dessen Empfindungen „von immer gleicher Art und gleicher Intensität uns nur Anschauungen über drei unveränderliche Eigenschaften (oder Eigentümlichkeiten) des unendlichen Weltraumes geben“. Auf den drei Richtungsempfindungen soll Vorstellung und Begriff

[1]) Gauss' Briefe an Bessel; Engel-Stäckel, Theorie der Parallellinien S. 227.

[2]) Die physiologischen Grundlagen der Geometrie von Euklid (Archiv für Physiologie, 85. Bd.).

der dreifachen Abmessung des Raumes beruhen. Durch diese „Entdeckung eines speziellen Sinnesorgans für unsere räumlichen Wahrnehmungen“ glaubt Cyon die Kantische Raumlehre abgelöst zu haben, welche ihm als die bisher einzig logisch Voraussetzbare schien.

Was bedeutet denn nun eine solche Begründung des Raumes auf einen Sinn, eine Einreihung in die sinnlichen Qualitäten? Nichts anderes als eine nur für die Sinne geltende Realität oder, wie man gewöhnlich sagt, die Idealität des Raumes. Diese muss eine jede derartige Theorie annehmen. Daraus folgt zugleich, dass Cyons Lehre einen groben Widerspruch enthält: aus der räumlichen Anordnung wird der Raum abgeleitet, obwohl jene wiederum nichts als eine Vorstellung ist, zu der uns der „Raumsinn“ befähigt. Ebenso gut oder schlecht könnte man die Farbempfindungen durch die Farben des Sehapparates erklären wollen. Ich sage nicht nur, Cyons Gedanken bewegen sich in einem Zirkel, sondern bezichtige ihn eines Widerspruchs, da er selbst am Schlusse seines Aufsatzes die übersinnliche Realität des Raumes beansprucht: die Verneinung der realen Existenz des Raumes, so heisst es, sei gleichbedeutend mit der Verneinung der Existenz der Sinnesorgane, des menschlichen Verstandes, des Naturforschers selbst.

Von einer Entstehungslehre des Raumes, welche auch nur den Grundforderungen unseres Denkens genügte, kann also bei Cyon nicht die Rede sein, geschweige denn von einer Ablösung Kants, dessen Untersuchungen auf einem ganz anderen Gebiete liegen. Nebenbei sei bemerkt, dass auch bei Cyon wieder die falsche Auffassung auftaucht, dass bei Kant neben der metaphysischen Erörterung die Apodikticität der geometrischen Axiome ein Hauptargument zu Gunsten der apriorischen Natur des Raumes sei. Kants erste Hauptfrage lautet doch: Wie ist Mathematik möglich? und nicht: Was folgt aus der Möglichkeit der Mathematik?

Einen dimensionslosen, eigenschaftslosen Raum als aussersinnliches „Ding an sich“ anzunehmen, ist undenkbar, schon darum, weil der Raum kein Ding ist, sondern Form der sinnlichen Auffassung.

Die sinnliche Erfahrung hat, wohl bemerkt, schon den Raum, welchen Newton als „absoluten“ bezeichnet, zur Grundlage, nicht den „relativen Raum“, die räumliche Vorstellung.

Hier kommen die ersten Gesetze des Raumes zum Ausdruck, z. B. seine dreifache Abmessung, in ihr wurzeln die Axiome der Lage.

Indem Kant die Axiome zu Bedingungen räumlicher Konstruktion macht, hat er sie der Erfahrung nicht völlig entzogen. Die Anschauung der Einbildungskraft hat vor der Wahrnehmung durchaus nichts voraus, was ihr einen höheren Erkenntniswert sicherte. Daher vermag auch die Konstruktion in der Anschauung Thatsachen zu liefern, die wir mit Thatsachen der Wahrnehmung völlig gleichstellen müssen. Derartige Beobachtungen vermögen aber auch den Grund für axiomatische Sätze abzugeben, sobald wir ein Verfahren zeigen können, welches die Verbindung zwischen Thatsache und Axiom herstellt.

Dass unsere Raumvorstellung dreidimensional ist, müssen wir als eine Thatsache bezeichnen, die sich jeden Augenblick beobachten lässt, indem wir in Gedanken von einem Punkt drei auf einander senkrechte Gerade ziehen. Hat dieselbe irgend etwas an sich, was sie vor anderen Erlebnissen unseres Bewusstseins auszeichnet? Gewiss das eine, dass sie nicht unmittelbar gegeben ist, sondern aus einer Konstruktion folgt. Da die Konstruktion begriffliche Allgemeinheit beanspruchen darf, so auch ihr Resultat. Jedoch, dasselbe ist ja eine blosse Beobachtung, nicht logisch abgeleitet. Es scheint daher nur psychologisch begründet zu sein. Wir müssen das bejahen, nur solange wir der Raumvorstellung keine Bedeutung ausserhalb des einzelnen Bewusstseins zuschreiben.

Zu diesen Axiomen, welche aus Thatsachen abgeleitet sind, rechne ich die der Geometrie der Lage.

Die Gesetze der Lagenbeziehungen logisch zu begründen ist für die formalistische Raumtheorie Kants unmöglich. Dieselben erscheinen zuerst als Thatsachen anschaulicher Konstruktion und verdanken ihre Allgemeinheit der der Konstruktion. Man könnte sie daher als „empirische Axiome" bezeichnen.

Andere Verhältnisse treffen wir bei den Grundbegriffen und einer zweiten Gruppe von Axiomen. Auch die gerade Linie hat ihren empirischen Anlass, aber als geometrischer Begriff ist sie nicht etwa das Bild des gespannten Fadens oder dergleichen, sondern die einfachste Mannigfaltigkeit erster Ordnung. An ihr sowohl, wie auch an den Axiomen der Geraden tritt so recht die Beziehung der Zeit zur Geometrie hervor. Die Zeit wird in der

Mechanik oft durch eine Gerade dargestellt. Kant selbst nennt die Konstruktion der Geraden das, woran sich die Zeitvorstellung anheftet. Die Gerade ist demnach das Resultat einfachster Synthese, dasjenige, welches allein zeitliche, keine räumlichen Unterschiede mit sich trägt. So erscheint sie als Sehlinie. Nichts ist nachlässiger als die oft zu lesende Behauptung, die Gerade sei von der Sehlinie abstrahiert, als ob diese uns gegeben wäre, nicht auch erst in Gedanken gezogen werden müsste.

Diese zweite Gruppe von Axiomen ist in der Erfahrung nicht gegeben, wenn auch durch Beobachtung veranlasst; diese wird im Gegenteil das Mass für die Dinge der Erfahrung. Wäre die ganze Geometrie sinnlichen Ursprungs, so hätten wir kein Recht, eine Theorie der Beobachtungsfehler aufzustellen. Wäre sie nur von der Art physikalischer Gesetze, so möchte ich gern wissen, wie diese nun gefunden werden sollten. Welches Experiment sollte uns widerspruchsfrei nachweisen, dass die Messungsmethoden objektiv giltig sind, da doch alle Instrumente schon einen gewissen Gedanken und Zweck und zwar immer Grössenbestimmung mit sich tragen? Selbst unsere einfachsten Zeichenapparate, Zirkel und Lineal, dienen allein zur Darstellung (nicht Erzeugung) geometrischer Begriffe, welche als gut oder schlecht beurteilt werden kann, ein deutliches Zeichen, dass die geometrische Idee stets zu Grunde liegt.

Eigentümlicherweise hat sich gerade aus der Reihe der Mathematiker eine stark empiristische, ja sensualistische Partei nach Gauss' und Riemanns Vorgange, begünstigt von Helmholtz, emporgearbeitet. Wir haben bereits kennen gelernt, wie man die Kantische Lehre abthun will, indem man die Genauigkeit der Anschauung in Zweifel zieht. Allerdings ist eine Kritik nach dieser Richtung hin eitel, da sie Kant nichts angeht.

Einen anderen kritischen Punkt soll die Unendlichkeit des Raumes darbieten, immer unter Missachtung der wahren Bedeutung unserer subjektiven Anschauung für die Geometrie.

Der Einwand von Seite der Nicht-Euklidischen Geometrie, dass das Parallelenaxiom die Erweiterung unserer Raumvorstellung ins Unendliche verlange, ist falsch. Die Unendlichkeit liegt ja gar nicht in der Raumanschauung, sondern in der Konstruktion. Meine Raumvorstellung brauche ich gar nicht, etwa als Gesichtsraum, in die Ferne hinauszudehnen, denn aus ihr allein vermag ich nichts zu erkennen, wenn nicht auch die Begriffe in der Kon-

struktion mitwirken. Dass die Gerade unendlich sei, das erfahre ich nicht erst aus der Vorstellung, sondern aus ihrem Begriffe. Und diese Unendlichkeit ist nicht die des Masses, sondern beruht auf der Stetigkeit der Konstruktion in der Zeit. Man kann ja Messmethoden für die Gerade ersinnen, so dass deren Länge sich stets durch eine endliche Masszahl ausdrücken lässt;[1]) das kann aber der Geraden selbst gleich sein. Wir sind dennoch nicht berechtigt, der Geraden nunmehr eine endliche Länge zuzuschreiben, wenn wir das Wort „Länge" noch im alten Sinne gebrauchen wollen.

Man darf mit dem Unendlichen in der Geometrie nicht so übermässig ängstlich sein. Es ist doch nicht dasselbe wie bei der weiten Ferne des Sehraums, wo wir nichts genau unterscheiden können. Dank der Homogeneität und Stetigkeit des geometrischen Raumes bleiben alle formalen Verhältnisse erhalten, wie gross oder klein wir uns auch die Dimensionen unseres Gebildes denken mögen.

Der Punkt ist nicht der kleinste sichtbare Körper, wie Mill so gern sagt, auch nicht davon abstrahiert, sondern er ist ein Begriff. Er bedeutet die Grenze in einer Linie wie der Augenblick die Grenze in der Zeit.

Es wird noch recht oft von einem Abstraktionsverfahren bei den geometrischen Grundbegriffen gesprochen, so z. B. auch von Stallo.[2]) Wovon soll denn nur abstrahiert werden, um von der Kante eines Körpers den Begriff der Geraden zu bilden?

Man abstrahiert ja geradezu von allem und kann sogar die Geradheit einer solchen Kante prüfen. Hier liegt eine Verwechslung von Abstraktion und Konstruktion vor.

Es ist merkwürdig, wie die Gründer der nichteuklidischen Geometrie das räumliche Gebilde auffassten: als ob ihnen hier etwas Fremdes, unmittelbar Gegebenes entgegentrete, als ob es nicht aus der Definition hervorgehe und auf Konstruktion, somit begrifflich begründet sei.

---

[1]) Man vergl. F. Klein, über die nichteuklidische Geometrie. Mathem. Annalen IV.

[2]) Stallo, die Begriffe und Theorien der modernen Physik. 1901. Kap. XIII.

Daher rührt die Behandlung derselben als Dinge, als physikalische Vorgänge, die ihre eigenen Tücken haben. Erfahrung heisst dann das Zauberwort, welches die Ableitung der Axiome mit einem Schlage klären soll. Wir hören etwas von „allgemeinsten Thatsachen“, während einer Thatsache gerade ihre Einzelheit eigentümlich ist. Wenn uns nur immer gesagt würde, aus welcher Erfahrung die Axiome stammen sollen. Dieses Wort ist so vieldeutig, dass man alles darunter verstehen kann. Ich kenne keine trefflichere Kritisierung der Pangeometrie, als die von Stallo. An der schon erwähnten Stelle kennzeichnet er das Verfahren der Pangeometer als eine Verdinglichung des Raumes. Denn man nimmt dem Raum das, was ihn vor der Materie auszeichnet. „Wir würden uns zu der Aussage genötigt sehen, dass die einzige Art objektiver Existenz entweder Raum oder Materie ist . . . und dass alle Eigenschaften, die wir jetzt der Materie zuschreiben, in Wahrheit und in der That Eigenschaften des Raumes seien.“ Ähnlich habe ich mich schon in § 2 dieser Abhandlung ausgesprochen.

Insofern also die Axiome der Lage die Definition des vollendeten geometrischen Raumes mitbilden, können wir nicht leugnen, dass die Raumanschauung nicht rein apriorisch ist. Die Form des Bewusstseins kann nur formale Eigenschaften geben; im Raume findet jedoch, wie die Dreidimensionalität zeigt, eine gegenseitige Bestimmung apriorischer und empirischer Elemente statt.[1]) Diese Berichtigung der Kantischen Theorie enthält zugleich eine Zustimmung zu Helmholtz und Riemann. Jedoch muss Einspruch gegen eine rein psychologische Begründung der Lagenbeziehungen erhoben werden. Die Dreidimensionalität der Raumvorstellung scheint allerdings nur auf einer subjektiven Fähigkeit zu beruhen. Aber gerade dieser Umstand weist wieder auf objektive Verhältnisse zurück.

Für die Mechanik und Physik steht die objektive Giltigkeit der geometrischen Sätze fest; denn für diese gilt Kants Lehre in ihrem ganzen Umfange: Der Raum und die Geometrie sind ihre Grundlagen. Der Raum ist auch die Grundlage der sinnlichen Erfahrung; nicht so alle geometrischen Axiome. Die Erhöhung von Thatsachen der Wahrnehmung zu Axiomen ist der erste Schritt von der sinnlichen zur wissenschaftlichen Erfahrung.

---

[1]) Riehl, philos. Kritizismus II, 110.

Ihre Abstammung aus der Erfahrung verbürgt ihre objektive Giltigkeit.

Jene anderen, rein formalen Grundlagen der Geometrie haben ihre objektive Giltigkeit daher, dass sie nicht räumliche, sondern sogar zeitliche Bestimmungen sind, ja dass sie noch tiefer wurzeln: in der synthetischen Thätigkeit des Bewusstseins selbst, so dass ohne sie überhaupt keine Erfahrung möglich ist.

Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen“.

Eine kritische Studie.

Von Emil Lucka in Wien.

„Die Spezialforschung beansprucht einen ganzen Mann, die Erkenntnistheorie aber auch.“ Mach.

1. Das System Machs und sein logischer Grundfehler.

Der grosse Fortschritt, den viele Zweige der anorganischen und organischen Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemacht haben, lässt es begreiflich erscheinen, dass sich in den Köpfen mancher Naturforscher, die gerne die Grenzen ihres Gebietes mit den Grenzen der Menschheit verwechseln, der Glaube festsetzte, dass die Philosophie, die sich durch einige zu kühne Konstruktionen kompromittiert hatte, verschieden sei, und dass die vereinigten physikalischen Disziplinen ihre Erbschaft endgiltig angetreten hätten. An Stelle der scharfsinnigen und teilweise tiefgehenden Untersuchungen, denen allen das Streben zugrunde lag, über die letzten Zusammenhänge des Seins mit dem Denken Klarkeit zu suchen, wurden die letzten Probleme meist umgangen, und wo der Naturforscher überhaupt das Bedürfnis fühlte, sich über allgemeinere Fragen zu orientieren, waren es Probleme, die vor der schärferen Analyse des Erkenntnistheoretikers in zweite Linie rücken oder gar verschwinden müssen. An Stelle des empirielosen Denkens Hegels und der Hegelianer war gedankenlose Empirie getreten; haltlose Angaben über das Funktionieren des Gehirns und dessen Zusammenhang mit den psychischen Erscheinungen wurden von vielen, sonst streng wissenschaftlichen Detailforschern als Ersatz der Erkenntnistheorie acceptiert. Hatte man früher das Denken als den einzigen Quell aller Erkenntnis angesehen, so ward es jetzt grossenteils in Acht gethan, und end-

lose Experimente ohne Sinn und Ziel trugen wohl viel Material für den Philosophen der Zukunft zusammen, wussten sich aber selbst ihre Bedeutung nicht zu künden. Die Erkenntnis, dass alle Versuche und Beobachtungen auf die Dauer die systematische Betrachtung der Dinge und das Nachdenken über die Welt nicht ersetzen können, hat sich auch in den letzten zwei Jahrzehnten wieder Bahn gebrochen. Das Originellste, was die auf dem reichen wissenschaftlichen Stoff basierende zusammenfassende Darstellung hervorgebracht hat, dürften die Systeme des Psychologen Richard Avenarius und des Physikers Ernst Mach sein, die in allen wichtigen Punkten übereinstimmen. Die Tendenz dieser beiden Männer geht dahin, alles nicht rein phänomenale auszuschalten, und an Stelle der grossen und umfassenden Gedanken früherer Jahrhunderte eine möglichst biologische, nur die Oberfläche betrachtende Methode zu setzen, die alle Probleme für nichtig erklären möchte. Diese Philosophie, die über eine Sammlung naturwissenschaftlicher mehr oder weniger fest fundierter Ergebnisse nicht merklich hinausgegangen ist, und tiefere Reflexionen vermeidet, muss als Extrakt der vergangenen materialistischen Epoche betrachtet werden, und weist als solcher grosse Erfolge auf. Sie hat nicht mehr den Mut zu werten, sondern nur das Bestreben zu registrieren und zu sichten — die Weltanschauung einer alexandrinischen Décadence-Periode.

Die folgende Untersuchung setzt es sich zur Aufgabe, die philosophischen und speziell die erkenntnistheoretischen Anschauungen, wie sie Mach verficht und hauptsächlich in seiner „Analyse der Empfindungen“ (3. Auflage 1902), aber auch in seinen anderen Werken „Populär-wissenschaftliche Vorlesungen“, „Die Mechanik in ihrer Entwicklung“, „Die Prinzipien der Wärmelehre“ und mehreren verstreuten Aufsätzen niedergelegt hat, zu besprechen, und in ihren Grundlagen zu kritisieren. Ausdrücklich sei bemerkt, dass von den wertvollen naturwissenschaftlichen Forschungen Machs, besonders auf dem Gebiete der Geschichte der Physik, und der Sinnesphysiologie, die ihren Autor zu einem mit Recht berühmten Gelehrten gemacht haben, abgesehen wird, und dass ausschliesslich seine philosophischen und psychologischen Ansichten zur Diskussion kommen. Sie sind es auch, denen Mach seine Berühmtheit über Fachkreise hinaus verdankt, und schon hat sich eine ganze Schule um ihn gesammelt. An mehreren Stellen soll auch auf die Lehren von R. Avenarius hingewiesen werden.

(„Kritik der reinen Erfahrung“ und „Der menschliche Weltbegriff“.)

Mach, der den Titel eines Philosophen nicht ohne leisen Spott zurückweist und sich ausdrücklich als Physiker bezeichnet, stellt in Abrede, ein System zu haben und erklärt speziell, weder Idealist, noch Berkeleyaner, noch Materialist zu sein. Unter einem System (es muss gerade kein philosophisches sein) versteht man eine an einem leitenden Prinzipe orientierte Summe von in sich logisch zusammenhängenden Gedanken, die unter einander keinen Widerspruch aufweisen und ein Gebiet von Phänomenen (Objekten oder wiederum Gedanken oder beides zusammen) möglichst richtig und klar abzubilden suchen. Man kann nun erstlich durch Variation des leitenden Prinzipes dieselben Phänomene verschiedenartig anordnen. So gab es z. B. früher mehrere Systeme der Zoologie, deren Stoff selbstredend immer der gleiche blieb, aber von verschiedenen Standpunkten aus eingeteilt wurde, während man jetzt das natürliche System auf der Basis der Deszendenz-Theorie angenommen hat. Zweitens kann das Gebiet variiert werden, das von den Gedanken abgebildet werden soll. So hat man Systeme der Künste oder Ästhetik, des menschlichen Handelns oder Ethik; wenn die ganze Welt Gegenstand des Systems wird, so entsteht Philosophie. Jeder geistig entwickelte Mensch strebt bewusst oder unbewusst danach, in sein Denken über irgend ein Gebiet, und wäre es auch noch so klein und gleichgiltig, z. B. in die Beherrschung eines Kartenspieles, logischen Zusammenhang, System, zu bringen. Je ausgebreiteter der Gesichtskreis und die intellektuellen Interessen eines Individuums sind, desto mehr fühlt es das Bedürfnis, seine Gedanken von Widersprüchen zu befreien und in einen möglichst fest gefügten Zusammenhang zu bringen. Ganz ohne systematisches Denken möchten nicht viele Menschen sein.

Von dem Naturforscher, der auf diesen Namen mit Recht Anspruch erheben will, darf jedenfalls gefordert werden, dass er sein Gebiet vollständig durchgearbeitet und von einem leitenden Gesichtspunkte aus geordnet hat. Je zwingender sein regulatives Prinzip und je durchsichtiger und „ökonomischer“ (Mach) der Zusammenhang seines Lehrgebäudes ist, desto mehr wird seine Leistung als wissenschaftlich anerkannt werden, er mag nun viele oder wenige neue selbständige Entdeckungen oder Experimente gemacht haben. Dem systematischen Forscher steht der mehr instinktive gegenüber, der bei scheinbar geringerer Festigkeit und mangelnder Tektonik seines

Gedankenbaues mit genialem Blick neue Zusammenhänge erschaut und originelle Gesichtspunkte aufzeigt. Seine Systematik ist aber nur scheinbar schwächer. Er bringt sich den Leitfaden seines Forschens weniger zum Bewusstsein, geht aber meist mit grosser Instinktsicherheit auf den Zielpunkt seines Strebens los. Es ist nicht ganz häufig, dass ein Forscher so viel Denkenergie besitzt, um ausser seinem Gebiete auch noch benachbarte Wissenszweige, wenn auch nur in grossen Umrissen, seinem Gedankengefüge einzuordnen, und zu einer geschlossenen Weltanschauung kommt der Naturforscher, und der Gelehrte überhaupt, selten. Gestalten wie Pasteur und Faraday, die in ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit zum Materialismus neigen, und daneben wirklich religiös, ja sogar orthodox sind, die also den letzten Widerspruch aufzulösen nicht imstande waren, sind selten und entbehren nicht einer gewissen Tragik. Dass der primitive Materialist, der sagt, Gedanken seien Ausscheidungen des Gehirns, eine einheitlich durchdachte Weltanschauung habe, wird man selbstverständlich nicht glauben, denn erstes Erfordernis jedes Systems ist innere Widerspruchslosigkeit. Während sich die Systematik des Naturforschers auf ein beschränktes Gebiet menschlicher Erkenntnis erstreckt, hat es stets als die auszeichnende Grösse des Philosophen gegolten, alle Dinge, die in der Welt vorkommen (und bei dem höchsten Standpunkte auch alle, deren Vorkommen nur möglich ist, nur gedacht werden kann), von einem Prinzipe aus zu sehen, und jedes Geschehen logisch ungezwungen und sinnvoll einzuordnen. Dieser höchste Standpunkt der durchaus einheitlichen Auffassung aller Dinge, aller Gedanken und aller Menschen ist nur von den allerwenigsten der grossen Philosophen erreicht worden. Meist wird ein Teil aller Erscheinungen und Vorkommnisse mit eisernen Klammern in das System eingezwängt, und oft ist auch diese gewaltsame Einreihung nur eine scheinbare, während andere Komplexe gar keinen Platz finden. Weil der gewöhnliche Sprachgebrauch unter „System“ schlechtweg ein System der Philosophie versteht, und mancher guten Grund hat, der unerbittlichen Konsequenz einheitlichen Denkens auszuweichen, es vielmehr vorzieht, seine Anschauungen nach Gelegenheit und Bequemlichkeit zu modifizieren, sehen es einige Denker (z. B. Nietzsche, Taine) als besonders grossartig an, kein System zu haben, und rühmen sich des, ohne aber zu bedenken, dass sie damit eigentlich nur in anderen Worten sagen, ihre Gedanken hätten keinen logischen Halt.

Obzwar nun Mach es nicht Wort haben will, hat er zweifellos doch ein „System". Von seinem „Standpunkt" und von seiner „Auffassung" spricht er öfters. Seine Art, die einzelnen Gedanken aneinanderzureihen, kann allerdings nicht systematisch genannt werden. Es ist ein Aggregat von Einzelheiten und kein gegliederter Organismus. Wenn man aber die Gedanken dem Sinne nach zusammenstellt, so ergiebt sich ein ziemlich klares System der Phänomenologie mit Beimischung von Willensmetaphysik.[1]) „Die biologische Aufgabe der Wissenschaft ist, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige Orientierung zu bieten." (Analyse S. 29.) Es wird keine Erklärung der Dinge gesucht, sondern „alles was wir zu wissen wünschen können, wird durch Lösung einer Aufgabe von mathematischer Form geboten durch die Ermittelung der funktionalen Abhängigkeit der sinnlichen Elemente von einander. Mit dieser Kenntnis ist die Kenntnis der Wirklichkeit erschöpft." (S. 279.) Für Mach giebt es nur völlig gleichwertige „Elemente", die durchweg in funktionalem Zusammenhang unter einander stehen. Es lässt sich kein Grund angeben, warum mehr als eine Art von Elementen anzunehmen wäre; zwischen physischen und psychischen Elementen (die als solche „Empfindungen" heissen), ist kein Unterschied zu machen. Auf den immanenten Widerspruch, der in dieser Annahme enthalten ist, komme ich später zurück (No. 6). Um die vollständige Gleichwertigkeit der Elemente recht deutlich zum Ausdruck zu bringen, werden sie einfach mit Buchstaben, und nicht mit Namen (etwa „Gegenstände", „Farben", „Vorstellungen", „Gefühle" u. s. w.) bezeichnet. Es kann nichts in der Erfahrung vorkommen, was sich nicht im Zusammenhang der Elemente darstellen liesse. Das Individuum ist eine Fiktion. Die Elemente sind in verschiedenen Punkten, den Ichpunkten, enger verknüpft; die Existenz eines Selbstbewusstseins wird abgelehnt. Aufgabe der Physik und der physiologischen Psychologie, der einzigen möglichen Wissenschaften, ist die Erforschung dieses Zusammenhanges,

[1]) Da ich auf den letzteren Punkt nicht zurückkomme, sei er gleich dargethan. „Mechanik" S. 436, 2. Aufl. (auf derselben Seite, wo er gegen die „mechanische Mythologie" der Encyklopädisten spricht) heisst es: „Wir werden erkennen, dass unser Hunger nicht so wesentlich verschieden ist von dem Streben der Schwefelsäure nach Zink, und unser Wille nicht so sehr verschieden von dem Druck des Steines auf die Unterlage, als es gegenwärtig den Anschein hat."

die Analyse der Empfindungen, und das Ideal der Wissenschaft (Philosophie giebt es nicht) wäre erreicht, wenn alle Elementar-Verbindungen in vollständig an die Wirklichkeit angepassten, möglichst knapp formulierten Differential-Gleichungen abgebildet sind. (Vgl. die Vorträge: „Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung" und „Über Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken" sowie auch Avenarius: „Das Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses" 1876.) Letzterer unter dem Namen „Ökonomie-Prinzip" bekannter Grundsatz ist als solcher nicht neu. So sagt Kant (Kr. d. r. V. Transsc. Dialektik, Einleitung II. C.): „Aber ein solcher Grundsatz [nämlich „Mannigfaltigkeit der Regeln" und „Einheit der Prinzipien"] . . . ist bloss ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrate unseres Verstandes durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmöglichste Zahl derselben zu bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thut, zu fordern und jener Maxime zugleich objektive Giltigkeit zu geben berechtigt wäre." Wie man sieht, warnt Kant vor der Überschätzung dieses Grundsatzes, die bei Mach auch wirklich eingetreten ist. Alle Hypothesen aus entwickelungstheoretischem Gebiete von Spencer und Darwin bis Weismann und Hering werden von Mach acceptiert und stellenweise als zweifellos wahr hingestellt. Die Methode der Forschung ist das von Kirchhoff aufgestellte Prinzip der „vollständigen einfachen Beschreibung" der Phänomene, das mit Ausschaltung des Kausalitätsgesetzes auf allen Gebieten durchgeführt werden soll. An Stelle der Erkenntnistheorie tritt die Analyse der Empfindungen als Quelle der Erfahrung; andere Gesichtspunkte als biologische sind unzulässig.

Wenn diese Auffassungsweise, die sich mit dem „Empiriokriticismus" von Avenarius in allen prinzipiellen Punkten deckt, nur mit dem Anspruch auftritt, eine Beschreibung der Erfahrung zu sein, so lässt sich dagegen, wenn man einen Moment von den vielen nicht haltbaren Evolutions- und psychophysischen Hypothesen absieht, nichts einwenden. Es werden einfach alle Dinge, Gedanken, Gefühle etc. so gut es gehen will, richtig beschrieben, klassifiziert und registriert und als quasi religiöses Dogma gilt: „Die Probleme werden entweder gelöst, oder als nichtig erkannt." (S. 78.) Diese letztere Behauptung hat vor

allem den grossen Vorteil der Bequemlichkeit für sich. Es ist sehr radikal, allen Fragen, zu deren Lösung man nicht die Kraft hat, oder deren Lösung man überhaupt für unmöglich hält, einfach die Existenzberechtigung abzusprechen. So kommt man leicht zu einer widerspruchslosen Aufhellung aller Probleme: Man verbietet sie.

Es ist also anzunehmen, dass das Prinzip der reinen Beschreibung für alle Einzelwissenschaften ausreicht, was hier dem Vorhaben entsprechend nicht weiter discutiert werden soll. Ganz klar muss es aber sein, dass derjenige, für den die Summe aller vorgefundenen Erfahrungen der Standpunkt ist, den er einnimmt, und dessen Umfang und Tragfähigkeit überhaupt nicht weiter untersucht wird, mit anderen Worten, dass ein Forscher, der sich die Erfahrung selbst nie zum Problem gemacht hat, auch nichts über Fragen aussagen kann, die sich durch Beobachtung aus der Erfahrung nicht abstrahieren lassen. Insbesondere wird er nie zu einer Entscheidung darüber kommen können, ob es vielleicht in der Erfahrung selbst Elemente giebt, die anderen Elementen gegenüber eine Ausnahmestellung einnehmen, er darf sich sogar nicht einmal eine solche Frage stellen. Es fehlt ihm jeder Massstab für die Wertung der einzelnen Elemente der Erfahrung, für ihn ist alles gleich wirklich, nichts notwendig, und das Problem der grösseren oder geringeren Denknotwendigkeit kann sich ihm nicht darbieten. Giebt er aber über diese Dinge, die er nicht in Frage gezogen und nicht analysiert hat, dennoch ein Urteil ab, so hat er seinen Kompetenzkreis überschritten und gegen die Logik seiner Voraussetzungen gefehlt. Durch den etwaigen Nachweis, dass solche Untersuchungen über ihre Sphäre hinaus etwas behaupten, ist natürlich für oder gegen die meritorische Richtigkeit umfassenderer Aussagen nichts bewiesen. Wer eine Naturgeschichte der Wirbeltiere schreibt, hat nicht das Recht, über das ganze Gebiet der Biologie Urteile abzugeben, die er nicht weiter begründet. Wer eine Analyse der Empfindungen unternimmt, hat nicht die Befugnis, Urteile, welche sich nicht mehr auf die Wirklichkeit der Erfahrung, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung beziehen, zu fällen. Man wende nicht voreilig ein: Es giebt keine mögliche Erfahrung, es giebt nur eine wirkliche Erfahrung. Wie Erfahrung zustande kommt, hat Kant gezeigt. Ist jemand nicht der Ansicht, dass der Beweis gelungen sei, so bleibt es ihm unverwehrt, Kant zu widerlegen.

Wenn er aber die Probleme Kants links liegen lässt, so muss ihm natürlich jedes Mittel fehlen, die Fragen zu entscheiden, die Kant beschäftigen, und er kann kein Urteil fällen; wer a priori annimmt „Alles was es giebt, ist durch und durch Erfahrung und Elemente, die im Erfahrungskomplexe vorkommen, aber doch nicht aus der Erfahrung stammen, sind undenkbar,“ und Fragestellungen, wie etwa die rationalistische (im philosophischen Sinne des Wortes) nicht zulässt, der hat im vorhinein seinen Standpunkt einseitig gewählt und sich jede Möglichkeit benommen, einen anderen, nämlich den, „dass in der Erfahrung Elemente zu finden seien, die vor der Erfahrung dasein müssen“ zu widerlegen. Aussprüche über solche nicht untersuchte Themen wird man daher als bedeutungslos ansehen müssen, denn jeder Denker kann mit Berechtigung nur das für giltig oder nicht giltig erklären, was er durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel der Induktion und Deduktion nachzuweisen unternommen hat. Es wird sich nun zeigen, dass Mach diesem Fehler gegen die formale Logik, nämlich der Verwechselung seines engeren Gebietes mit dem weiteren, dem die Erfahrung als solche Problem wird, sehr oft verfallen ist, und dass der grosse Beifall, den seine Schriften sowie die von Avenarius gefunden haben, zum grossen Teile diesen Aussagen über nicht analysierte Gegenstände zuzuschreiben ist. Das berechtigte Ansehen, das Mach als Anreger neuer Methoden der organischen und anorganischen Physik, sowie als Kritiker der physikalischen Begriffe geniesst, wird hierdurch nicht im geringsten angetastet. Nur seine Ausfälle auf erkenntnistheoretisches und psychologisches Gebiet sollen hier kritisiert und seine Thesen womöglich widerlegt werden. Mach hat, wie schon bemerkt, mit grosser Bescheidenheit den Titel eines Philosophen abgelehnt, aber nichtsdestoweniger philosophische (erkenntniskritische) Fragen behandelt; es muss daher gestattet sein, philosophische Kritik an ihm zu üben.

Es scheint heute manchem Philosophen selbstverständlich, dass man derartige Fragen (über das Zustandekommen der Erfahrung) gar nicht stellt. In der Philosophie ist aber nichts selbstverständlich. Wer sich einer Untersuchung enthoben glaubt, begeht eine Petitio principii. Besonders krass tritt dieser Fehler bei Avenarius zutage. Dieser scharfsinnige Psychologe geht in der „Kritik der reinen Erfahrung“ davon aus, dass die Erfahrung ein gegebener Begriff sei, dessen Provenienz nicht weiter diskutiert werden muss, und masst sich später kühn an, alle die Dinge, die

er gar nicht besprochen hat, von oben herab abzuthun. Ähnlich, aber weniger systematisch verfährt Mach, was im zweiten, dritten und vierten Abschnitt gezeigt werden soll. Es handelt sich bei ihm hauptsächlich um die Fragen: Substanzialität, Kausalität, Raum, Zeit, geometrische Axiome.

Es ist das prinzipiell Neue bei Mach und Avenarius, dass sie durch diese Petitio in die Lage gesetzt sind, alle Fragen, die ihnen nicht passen, „auszuschalten", indem sie dieselben „metaphysisch" nennen, und die Probleme nicht etwa für „unlösbare", wie die positivistische Schule, sondern sogar für „unlogisch" erklären. Auf den ersten Anblick hat diese Methode viel bestechendes, besonders da sie sehr geeignet ist, der Bequemlichkeit im Denken Vorschub zu leisten. Aber die Ökonomie des Denkens darf nicht zu weit getrieben werden, und Kant ist noch heute lesenswert. In den „Prolegomena" § 17 sagt er z. B.: „Ich denke, man werde mich verstehen: Dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus, also nicht, wie wir [durch Erfahrung] der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze a priori, und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen." Die Annahme Kants, man werde ihn verstehen, ist nicht in Erfüllung gegangen, denn sonst könnten ja Physiker, deren Geschäft es ist, „die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist" zu erforschen, nichts über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Transscendental-Philosophie und der Kategorien-Tafel aussagen. Die Logik nennt einen solchen Fehler: *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. —

2. Die Kausalität.

Die Fragen, die in der philosophischen Diskussion seit Hume und Kant vielleicht den breitesten Raum eingenommen haben, sind die der Kausalität und der Substanz. Sie sollen in diesem und im nächsten Abschnitt besprochen werden. Es finden sich in unserem Vorstellungsleben zwei Arten von Elementen vor: Solche, die weggedacht und solche, die nicht weggedacht werden können. Dies giebt Mach auch zu. „In manchen Fällen denken wir kaum an die Möglichkeit einer Verknüpfung [zweier Thatsachen], wäh-

rend wir in anderen Fällen geradezu unter einem psychischen Zwang stehen, und uns diese Verknüpfung als eine notwendige erscheint.“ (Wärmelehre S. 432.) Welche Schlüsse kann man aus dieser Thatsache von zweierlei Evidenz ziehen? Mach dürfte geneigt sein, zu antworten: gar keine, oder allenfalls die, dass manche Elemente inniger, manche weniger innig zusammenhängen. In grundlegenden Fragen kann man aber eine Meinung nicht anders stützen, als durch Beweise. Beweise für die Unmöglichkeit, Schlüsse aus der genannten Prämisse zu ziehen, werden nicht vorgebracht, können auch nicht vorgebracht werden, da die Frage nicht behandelt wird; somit ist nicht abzusehen, warum man es unterlassen sollte, die Thatsache zu untersuchen. Wir gehen also hier über die Beschreibung der Elemente und ihres Zusammenhanges hinaus und konstatieren die Unfähigkeit einer nur beschreibenden Erkenntnistheorie, uns zu folgen, wenn wir den Begriff der Denknotwendigkeit oder des logischen Zwanges behandeln. Da die reine Beschreibung nur Funktional-Zusammenhänge kennen darf, existiert der Begriff der Notwendigkeit für sie nicht.

Er ist aber grundlegend auf folgenden drei Gebieten: 1) In der Geometrie. 2) In der formalen Logik. 3) In der reinen Naturwissenschaft. Punkt 1) soll später gesondert behandelt werden. 2) In der formalen Logik haben wir Sätze vor uns, welche die Prozesse unseres Denkens mit absoluter Sicherheit beherrschen. Der Satz der Identität, des Widerspruches und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sind für das Denken so wahr, dass ihr Gegenteil nicht gedacht werden kann, für uns allezeit der höchste Grad der Evidenz. Hierüber sind wohl alle Logiker einig. Mach behandelt die Logik überhaupt nicht, scheint aber anzunehmen, dass ihre Schlüsse einen Charakter von Wahrheit an sich haben, der den aus der Erfahrung zu ziehenden übersteigt; er spricht gelegentlich von einem „Erkenntnisgrund, aus dem sich die Folge mit logischer Notwendigkeit ergiebt.“ Was logische Notwendigkeit sei, wird nicht erörtert, doch beweist der Ausdruck zureichend, dass diese Erkenntnis nicht aus der Erfahrung stammt, die doch die einzige Quelle jeder Erkenntnis sein soll; hierin liegt ein unauflöslicher Widerspruch. Es sei konstatiert, dass Mach doch eine Notwendigkeit zugiebt, die von mehr als komparativer Allgemeinheit ist, und hiermit also sein Gebiet überschreitet, aber diesmal von einem richtigen Denkinstinkt geführt.

Es ist übrigens vollkommen klar, dass Mach den logischen Wert, d. h. die Kategorie der Wahrheit stillschweigend zu Grunde legt, obzwar er ein anderes als das vorgefundene und beschreibbare Wirkliche nicht kennen will. Denn thäte er das nicht, so könnte er nie eine bestimmte Auffassung der Welt an Stelle von anderen setzen wollen, es fehlte ihm jede Möglichkeit, eine Darstellung zu kritisieren oder zu diskutieren, wenn nicht die stillschweigende Voraussetzung, die sich gar nicht von selbst versteht, gemacht würde, dass es schliesslich eine Instanz giebt, der sich jeder vernünftige und klar denkende Mensch fügen muss. Diese Instanz kann nun keine andere sein, als der Begriff der logischen Wahrheit. Mach muss also wie jeder Denker die höchste Norm der Logik anerkennen, und hat so über sich einen dem Relativismus entzogenen Wert gesetzt, ohne dessen Accreditive zu untersuchen, ja wie es scheint, nur zu kennen.

3) Die Substanzialität, die Gruppierung der Vorstellungselemente zu Dingen, wird in No. 3 besprochen. Hier soll die Verknüpfung der einzelnen Erscheinungen unter einander erwogen werden. Bei der Analyse der Empfindungen stösst man auf Verbindungen der Elemente, die häufiger, und auf solche, die weniger häufig auftreten; auf eine in der Verbindung liegende Notwendigkeit kann man begreiflicher Weise nie stossen, weil keine konkrete Zusammenhangs-Notwendigkeit darin liegt. Bekanntlich ist dies das Problem Humes, den man in Parallele mit Berkeley, dem Philosophen der Substanz, den Philosophen der Kausalität nennen könnte; da Hume sowie Berkeley im Psychologismus befangen ist, wusste er keinen Ausweg aus dem Labyrinthe. Das eigentliche Wesen der Kausalität ist nicht vom psychologischen, sondern nur vom logisch-transscendentalen Standpunkte zu erfassen. Es besteht in der Thatsache der allgemeinen lückenlosen Zusammenhängigkeit und gesetzlichen Verknüpftheit aller Erfahrung. Da wir nicht einzelne, abrupt auftauchende Vorstellungen haben, die wie Sternschnuppen sichtbar werden und wieder ins Nichts untertauchen, sondern eine ununterbrochene festgeschlossene Kette von Phänomenen, die in die Form der eindeutigen Zeitreihe gegossen kontinuierlich dahinströmen, gründet sich die Kausalität alles Geschehens auf objektive Data und muss vom Subjekte gesondert erfasst werden können. Da sich jedoch Mach durchaus auf psychologischem Gebiete hält, wollen wir das transscendentale Wesen der kausalen Gesetzlichkeit bei Seite lassen. F. J. Schmidt,

Joh. Volkelt, W. Schuppe und andere haben diese Materie ausführlich behandelt. Letzterer sagt beispielsweise vollkommen einleuchtend: „Weil Bewusstsein überhaupt und diese Welt der Dinge als sein Inhalt ohne diese Verknüpfungen oder Einheiten, welche in der Notwendigkeit des Zugleich- oder Nacheinander-Auftretens bestehen, nicht denkbar wäre, hat dieses Prinzip objektive Geltung.“ („Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik“ 1894. S. 58.)[1])

Um nicht zu weit abzuschweifen, sei hier nur die psychologische Bedeutung der Kausalität gegenüber Mach besprochen. Das erkennende Subjekt fasst alle Gegenstände, die ihm jemals vorkommen, kausal auf, es bezieht eine jede Erscheinung auf eine andere, frühere, als ihre Ursache. Es thut dies nicht, von dieser oder jener Erkenntnistheorie beeinflusst, es kann nicht anders, auch wenn es sich dagegen sträubt. Diese Thatsache des Zwanges ist wichtig. Sie kann nicht dadurch abgeschwächt werden, dass man etwa nur von einer Denknotwendigkeit spricht, der eine Naturnotwendigkeit nicht konform sein müsste. Beide sind der Ausdruck der Gesetzlichkeit alles Geschehens.

Um die Unentrinnbarkeit des Kausalitätszwanges durch ein psychologisches Beispiel (ein erkenntnistheoretisches steht z. B. bei Kant Prolegomena § 20 Anm.) zu illustrieren, nehme man an, ich finde in meinem Zimmer einen Stein, der gestern nicht dort lag. Ich muss nun denken (falls ich überhaupt frage): „Wodurch ist dieser Stein hierhergekommen? Entweder hat ihn jemand hergebracht, oder ist er durch das Fenster hereingeworfen worden etc.“ Welches die Ursache des Hierseins des Steines ist, kann ich natürlich nicht wissen. Letztere Unsicherheit ist der wichtigste Grund, dass sich so viele (von Hume bis Mach) am Kausalitätsbegriff stossen. Sie unterscheiden nämlich nicht das formale Prinzip der Kausalität, d. h. die Notwendigkeit, jeden Vorgang durch das Band der Kausalität, das erst den Zusammenhang der Erfahrung bildet, mit anderen Vorgängen verknüpft zu denken, von der material erfüllten Kausalität, von der Angabe nämlich, welcher spezielle Grund diese spezielle Wirkung hervorgebracht hat. Aus dem formalen Kausalitätsprinzip kann ich nicht wissen, wie der Stein hergekommen ist, dazu gehört Empirie. Aber dass

[1]) Vergl. hierzu meine Aufsätze: „Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie“, und „Konstitutive Erfahrungsphilosophie“ in der „Gnosis“ vom 25. 3., 10. 6. und 26. 6. 1903.

er durch irgend eine Ursache herkam, weiss ich bestimmt. Und um die Frage auch nach der anderen Richtung hin abzugrenzen: Wollte jemand sagen, vielleicht kam der Stein durch ein Wunder an diese Stelle, so antworte ich: dann ist also das betreffende Wunder (ein Engel oder ein Bewohner der vierten Dimension oder sonst ein supranaturalistisches Ding) die Ursache davon, dass der Stein hier ist. Und wäre der Stein etwa gar durch freien Willen hergekommen, so kann ich nicht umhin, seinen freien Willen als Ursache anzusprechen. Nebenbei bemerkt, erklärt Schopenhauer aus diesem Grunde die Willensfreiheit des sittlichen Menschen für das Wunder *κατ' ἐξοχήν*, weil in ihr eben das Evidenteste, das Prinzip der Kausalität, aufgehoben ist.[1])

Die Empiristen untersuchen die beiden Erscheinungen, die sich als Ursache und Wirkung darstellen, und können natürlich nichts in der einen finden, was im Stande wäre, die andere zu kausieren. Sie sehen nur ein Nacheinander und keine „substanzielle Kausalität“ (Wundt). Wenn nun Mach den Begriff der Kausalität für „fetischistisch“ erklärt und eliminiert, so hat er ihn nicht im richtigen (formalen) Sinn verstanden, resp. hat über eine Sache geurteilt, die nicht aus den Empfindungen zu analysieren ist, macht sich also der gerügten Metabasis schuldig. Da er transscendentale Fragen nicht kennt (man verwechsle nur nicht transscendental mit transscendent), muss er an ihnen scheitern. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, dass die Naturwissenschaft mit dem Funktionalbegriff auskommen kann, und vielleicht besser auskommt, als mit dem Kausalbegriff, hinter dem erkenntnistheoretisch weniger Geschulte eine geheimnisvolle Macht (Gravitation etc.) wittern mögen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob der Physiker, dem man fortwährend auseinandersetzt, dass nichts dahinter stecke, dass die ganze Naturwissenschaft nur ein grosser Registratur-Apparat und der Physiker selbst ein Buchhalter sei, nicht an Idealismus und Erkenntnisdurst einbüssen wird, ob die „reine Beschreibung“ also in Mach's eigenem Sinn „ökonomisch“ genannt werden kann. Doch geht uns dies hier nichts an.

---

[1]) Wir könnten ein Wunder, d. h. das freie Anfangen einer Kausalkette im festgefügten Zusammenhang aller Erfahrungen überhaupt nicht wahrnehmen, denn eine Lücke in der Kausalkette wäre gleichbedeutend mit dem Aufhören des Erfahrungs-Kontinuums an einer Stelle. Über diesen leeren Punkt in der Kausalkette käme die Erfahrung nimmer hinaus, d. h. sie wäre vernichtet.

Da also in der Erfahrung Elemente (und zwar hier speziell das formal-leere der Kausalität, und wie wir später zeigen wollen, auch das der Substanzialität) vorkommen, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet, daraus analysiert werden können, muss man aus dieser Beantwortung der anfangs aufgestellten Frage mit logischer Konsequenz den Schluss ziehen, dass eine Empfindungs-Analyse zur Theorie der Erfahrung nicht ausreicht.

Es wären noch die Versuche zu besprechen, die auf Hume zurückgehen, Kausalität durch Gewohnheit zu erklären. Hume nimmt bekanntlich an, dass Kausalität nichts sei, als die durch häufige Association derselben Erscheinungen entstandene Gewohnheit, ein mehr oder weniger sicher fundierter Glaube an die regelmässige Folge. Er scheidet hier offenbar nicht das formale Prinzip der Kausalität von dem materialen, was auch aus seinen Beispielen deutlich hervorgeht. Mach schliesst sich ganz an Hume an. Man übersieht bei der empirischen Auffassung der Kausalität, dass auch die sichersten Erfahrungen nur Wahrscheinlichkeitswert haben und nie Denknotwendigkeit bei sich führen. Wir können uns nämlich ganz leicht vorstellen, dass der losgelassene Stein hinauf, anstatt hinunter falle, und haben doch Millionen Male das letztere gesehen. Wenn der Stein einmal aufwärts fiele, würden wir uns eben nach einer zureichenden „Ursache“ für diese Anomalie umsehen; dass sie aber eine Ursache habe, werden wir nicht bezweifeln. Die ganze Verfehltheit dieser Tendenz, Notwendigkeit irgend eines Satzes oder eines Zusammenhanges aus der Erfahrung abzuleiten, welche Möglichkeit besonders von Stuart Mill verfochten wird, zeigt z. B. Höfler („Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“, Leipzig 1900. S. 55) an den Regeln über Primzahlen, die bis 150 000 geprüft und bestätigt gefunden wurden, und an deren mathematische Richtigkeit doch niemand glaubt, bis das Gesetz deduziert sein wird. Höfler zitiert dortselbst auch das Wort des grossen Empiristen Baco von der inductio res puerilis. Einen sehr überzeugenden indirekten psychologischen Beweis dafür, dass Kausalität nicht dasselbe ist, wie häufige Succession, giebt Schopenhauer. Die regelmässige Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, argumentiert er, ist zweifellos derjenige Zusammenhang in der Natur, der von den Menschen zu allererst und ununterbrochen wahrgenommen worden ist, und er hat sich nie geändert. Nach der Lehre Humes müssten also diese beiden Phänomene in kausalem Zusammenhange stehen, und doch sagt

niemand, das Ende des Tages sei die „Ursache" des Anfanges der Nacht, oder umgekehrt; man hielte diese Ansicht im Gegenteil für widersinnig. Die häufigste Aufeinanderfolge führt nicht das mit sich, was wir eben Kausalität nennen, sondern beides sind verschiedene Dinge, das eine empirischer, das andere transscendentaler Natur. —

3. Der Substanzbegriff.

Eine kurze Formulierung des Substanzproblemes in seinen verschiedenen Stadien ist zur klaren Darstellung des Machschen Standpunktes erforderlich. Der Mensch findet in seiner Umgebung Objekte vor, er sieht und tastet Gegenstände. Der natürliche Standpunkt des naiven Menschen ist bekanntlich der, die Gegenstände als in der Welt unabhängig von sich selbst draussen stehend genau so anzunehmen, wie er sie wahrnimmt; er zerbricht sich nicht weiter den Kopf darüber. Dieser Standpunkt ist der des naiven Realismus (1). Auf einer späteren Stufe der Erkenntnis wird die Beobachtung gemacht, dass es an den Dingen einige Eigenschaften gebe, die nicht an ihnen selbst haften, sondern die mit dem Subjekte des Beschauers irgendwie in Zusammenhang stehen müssen. So unterscheidet Locke die primären Qualitäten, die den Gegenständen selbst inhärieren, von den sekundären, die durch den Wahrnehmungsakt entstehen. Man kann diesen Standpunkt den des korrigierten Realismus (2) nennen. Die dritte Ansicht, die folgerichtig eintreten muss, ist schon eine idealistische. Sie kann es sich nicht erklären, wieso die Dinge im Raume eigentlich in unseren Intellekt hineinkommen, und schliesst, dass wir überhaupt nicht wissen können, wie die „Dinge an sich" sind, sondern dass wir nur wissen, wie sie „für uns" sind. Es kommt so ein ganz irriger Begriff vom „Ding an sich" oder gar den „Dingen an sich" zustande, der grosse Verwirrung angestiftet hat und noch jetzt viel diskutiert wird, während die beiden ersten Auffassungen heute nur mehr historisches Interesse in Anspruch nehmen können, und unter philosophisch naiven Leuten aus der Darwinschen Schule Anhänger und Verteidiger finden. (S. z. B. Adickes „Kant contra Haeckel".) Diese dritte Theorie des inkonsequenten Idealismus findet allerdings bei Kant eine Stütze. In der Kr. d. r. V. lassen sich zahlreiche Stellen aufweisen, die von den „Dingen an sich", vom „Noumenon",

dem „transscendentalen Gegenstande x“ handeln. Die Grade der Existenz, die diesem Dinge zugesprochen werden, sinken von positiven Angaben über seine Wirksamkeit (sogar als „Grund der Erscheinungen“) zu mehr oder minder problematischem Vorhandensein bis zur vollständigen Negation dieses Gegenstandes, womit der vierte Standpunkt des reinen Idealismus erreicht ist, der später besprochen werden soll. Diese Zweideutigkeit, die sich durch die ganze „Kritik“ hindurchzieht, hat vielleicht in erster Linie zu der berühmten Unklarheit des Buches beigetragen und Anlass gegeben, dass die Neukantianer bei den Fehden, die sie gegen einander ausfechten, sich alle mit einem Anscheine von Berechtigung auf die „Kritik“ berufen können. Ihre vollständigste Ausbildung fand die dritte Ansicht des inkonsequenten Idealismus in der sinnesphysiologischen Schule des 19. Jahrhunderts. Vor allem hat Schopenhauer in seiner impetuosen Grösse und bewunderungswerten Einseitigkeit die ganze Kategorientafel zu Gunsten seiner Erkenntnistheorie beschnitten, und schliesslich noch die Kategorie der Kausalität für gerade gut befunden, die Anschauung der Aussenwelt zuwege zu bringen. Dem Vorgange Joh. Müllers folgend hat schliesslich Helmholtz den vollständig sinnesphysiologisch modifizierten Idealismus zu einer äusserst komplizierten, besonders optisch ausgebauten Lokalzeichentheorie umgebildet, die stark durch Lotze beeinflusst ist und die Raumanschauung hervorhebt. Den transscendentalen Gedanken dürfte schon Schopenhauer nicht mehr verstanden haben. Da diese Ansichten für die neukantischen typisch sind und von Mach, wie es scheint, für die Kants gehalten werden, sei das Fehlerhafte jedes sinnesphysiologisch fundierten Idealismus kurz skizziert. Man nimmt an, dass irgend etwas uns Unbekanntes in der Aussenwelt auf unsere Sinnesorgane, z. B. die Netzhaut, einwirke. Der Eindruck wird vom Sinnesorgan mit (Schopenhauer) oder ohne (Helmholtz) Beihilfe des Verstandes wahrgenommen. Schopenhauer lässt die Kausalität, die Funktion des Intellektes, das auf die Retina von aussen her (von wo her, wird nicht gesagt) projicierte Bild noch einmal zurückprojicieren, und so kommt die „Welt als Vorstellung“ zu stande. Bei Helmholtz deuten unbewusste Schlüsse die von aussen im optischen Apparate gewirkten Lokalzeichen auf mannigfache Weise. Es liegt auf der Hand, dass beide Ansichten, die sich nur durch etwas mehr oder weniger Metaphysik unterscheiden, falsch und unkantisch sind. Falsch sind sie deshalb, weil dasjenige, was

von aussen her auf die Netzhaut, also auch ein Objekt der Körperwelt, ein Bild wirft, doch jedenfalls schon vorhanden sein muss, um ein Bild werfen zu können, und nicht erst durch Retroprojektion erzeugt werden kann. Ausserdem ist es ganz unklar, was dieses seinen Schatten werfende Ding sein mag. Ist es das „Ding an sich“, das man doch als Kantianer niemals zu Hilfeleistungen heranziehen soll, dann hat es weder das Vermögen, „einzuwirken“ (Kausalität) noch sich auf einer materiellen Netzhaut abzubilden, denn das kann nur wieder ein materielles Ding; ist es aber nicht das „Ding an sich“, was ist es denn sonst? Die betreffende Vorstellung entsteht doch erst durch Zurückwerfen der empfangenen Bildelemente. Die Hypothese ist aber auch durch und durch unkantisch, was besonders bei Schopenhauer tadelnswert scheint, da er sich für den Nachfolger Kants ausgiebt. Denn unser Körper ist ebenso gut ein Objekt im Raume, ein Stück „Vorstellung“ wie alles andere, und die Netzhaut nimmt keine Ausnahmestellung ein, die sie etwa gar befähigte, die Welt der Erscheinungen (also auch sich selbst samt Kopf, Gehirn etc.) hervorzubringen; ferner sitzt die Kategorie der Kausalität (die anderen elf hat Schopenhauer bekanntlich verabschiedet) nicht im Gehirn, sondern ist übersubjektiv und macht erst (im Verein mit den anderen) das Gehirn möglich. Kant hat zwar zu diesen Irrtümern scheinbar Anlass gegeben, da er öfters davon spricht, dass wir „affiziert werden“, und „nicht wissen, wie Dinge sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen“, u. ä.; aber mit völlig klaren Worten ist an mehreren Stellen diese Zweideutigkeit abgewiesen, und der konsequente Idealismus muss als der eigentliche Standpunkt Kants proklamiert werden.[1]) So z. B. („Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe etc. 1. Aufl. S. 165): „Dagegen sind die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstossung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den

---

[1]) Wenn die Projektionstheorien auch erkenntnistheoretisch unhaltbar sind, können sie doch auf andere Gebiete übertragen, z. B. in der Theorie der Kunst, zu höherer Bedeutung gelangen. Dass übrigens eine falsche Auffassung zu schönen Resultaten führen kann, beweist Schopenhauers Farbenlehre, die heute so schnöde behandelt, resp. nicht beachtet wird.

Begriff von der Substanz, die im Raume erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen."[1])

Diese vollkommenste Fassung des Dingbegriffes hat bei dem grossen Berkeley schon vor Kant einen ganz reinen Ausdruck gefunden. In den „Principles of human knowledge" 1710 (Deutsch v. Überweg S. 25) sagt er z. B.: „Hieraus ist offenbar, dass eben der Begriff von dem, was materielle oder körperliche Substanz genannt wird, einen Widerspruch in sich schliesst." Berkeley vertritt am konsequentesten von allen die scheinbar so paradoxe Ansicht, dass alle Gegenstände der Aussenwelt nichts seien, als durch und durch Vorstellung, dass kein substanzieller Kern in ihnen existiere, dass die Objekte gar keinen anderen Sinn haben, als für das Subjekt: esse est percipi. Dieser Standpunkt ist der einzig haltbare und auch der des richtig verstandenen Kant. Denn nur er führt nicht zu Widersprüchen. (Vgl. z. B. auch Kr. d. r. V. S. 285: „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse" — vollständige Übereinstimmung mit Berkeley, a. a. O.) Allerdings darf es nicht übersehen werden, dass Berkeley psychologistisch unter „Subjekt" stets das menschliche erkennende Individuum versteht, während Kant das überindividuelle Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Objektenwelt, den Verknüpfungspunkt des abstrakt-begrifflichen Bewusstseins, im Auge hat.

Diese etwas langwierige Auseinandersetzung war notwendig, um zu zeigen, dass der „Ding an sich"-Begriff und der Substanzbegriff bei Kant einen ganz verschiedenen Sinn haben, was von Schopenhauer übersehen wurde. Das „Ding an sich" ist bei Kant (wir sprechen jetzt nur von den konsequenten Stellen) nicht dasjenige, was an den Dingen im Raume übrig bleibt, wenn alles hinweggedacht wird, was dem erkennenden Subjekt Objekt ist oder werden kann, denn dann bleibt gar nichts übrig (esse est percipi);

---

[1]) Es ist interessant, zu sehen, dass Kant hier die Materie als Wirksamkeit durch und durch ansieht, welche Lehre unter dem Namen „Energetik" gern als eine neue Entdeckung in Anspruch genommen wird. Diese Auffassungsweise ist in dem nachgelassenen Werke von Kant: „Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", das Albrecht Krause 1888 herausgegeben hat, und das wenig bekannt ist, teilweise durchgeführt. Ferdinand Jakob Schmidt („Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie" Berlin 1901. S. 162) formuliert kurz und treffend: „In Wahrheit ist also die Substanz lediglich ein Verknüpfungsgesetz".

sondern es ist „die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei“ (S. 286). Das „Ding an sich“ ist also, um den Kantischen Gedanken (vielleicht über Kant hinaus) konsequent zu Ende zu denken, gar kein erkenntnistheoretisches Problem (sondern ein ethisches). Die Substanz dagegen ist eine Kategorie, d. h. eine Funktion zur Entstehung der Erfahrung.[1])

Das ist eben das prinzipiell Neue bei Kant, was ihn über den konsequenteren Berkeley hinausführt: Für Berkeley ist der Idealismus eine gegebene Thatsache, die nicht untersucht wird und hierin deckt er sich vollständig mit Mach; für Kant ist der Idealismus eine Thatsache, die ihm aber neuerlich Problem wird, und deren Existenz er durch die Transscendental-Philosophie zu erklären unternimmt. Kant findet im Komplexe der Erfahrung bestimmte Elemente vor, die eine höhere, sogar eine absolute Konstanz aufweisen allen anderen wechselnden Bestandteilen gegenüber. Es sind die logischen Funktionen, durch deren Vereinigung in einer Synthese aus dem zusammenhangslosen und ungegliederten Chaos der Wahrnehmungen sich geregelte Erfahrung bildet. Kant stellt die Frage: Welche Schlüsse dürfen aus der Thatsache gezogen werden, dass unserem Erkenntnisvermögen Elemente inhärieren, die als seine eigenen Existenzbedingungen angesehen werden müssen, derart, dass sie schlechterdings nicht weggedacht werden können, und beantwortet sie bekanntlich

---

[1]) Nebenbei bemerkt, ist hier die Quelle jeder Naturphilosophie zu suchen. In Identifizierung der „Dinge an sich“ mit den „Substanzen“ nehmen die Naturphilosophen (auch wenn sie Kantianer sein wollen, wie Schopenhauer) unabhängig vom Subjekte Dinge an, über deren Verhalten sie Aussagen machen, während der konsequente Idealist nur Vorstellungen kennt. Dass die Dinge, die wir wissenschaftlich nur als Erscheinungen ansprechen dürfen, vielleicht auch ein eigenes Leben in uns unbekannter Weise „an sich“ führen mögen, kann natürlich nicht widerlegt werden, aber da es auch nie zu beweisen ist, sollte man derartige Spekulationen nicht zu wissenschaftlichen, sondern allenfalls zu künstlerischen Zwecken zulassen, und meist liegen auch den naturphilosophischen Systemen ästhetische Triebfedern zu Grunde (Fechner).

Kant sagt hierüber in dem nachgelassenen Manuskript (Altpreussische Monatsschrift 1882. S. 85): „Wenn es auch keinen direkten Beweis von der Wesenlosigkeit der Gegenstände der Sinne als Dinge an sich selbst giebt, so kann die Mathematik es durch die Formen ihrer Anschauungen a priori apagogisch mit Evidenz darthun.“ Er spricht sich hier also gegen die Naturphilosophie aus.

dahin, dass diese Elemente, die er als die Verstandeskategorien und die Zeitanschauung erkennt, dasjenige sind, was die objektive Erfahrung der Welt ermöglicht.

Der Analyse der Empfindungen ergiebt sich ein Zugleichsein und Aufeinanderfolgen von Eindrücken, von Elementen, die in keiner Verknüpfung untereinander stehen. Es hat sich gezeigt, dass hinter den Elementen nichts Substanzartiges zu finden ist, und dass wir keinen anderen als einen mehr oder weniger zufälligen Funktionalzusammenhang, also durchaus keine Notwendigkeit der Verknüpfung aufdecken können. Und trotzdem giebt es für uns kein anderes Erkennen als nur von „Gegenständen“ oder „Dingen“, an welchen verschiedene Eigenschaften („Accidenzien“) haften. Wie erklärt sich diese Antinomie? Die Elemente scheinen „in mehr beständiger Weise an feste Kerne geknüpft“ zu sein, sagt Mach, und hat doch gezeigt, dass solche Kerne (Substanzen) nicht vorhanden sind. Diese Antinomie kann durch eine Analyse der Empfindungen nicht aufgelöst werden, weil der Zwiespalt tiefer liegt, und nur die Frage nach dem objektiven Zustandekommen der Erfahrung wirkt aufklärend. Die am Anfang gerügte Metabasis erzeugt hier Widersprüche, da der Substanzbegriff für nichtig erklärt wird, ohne dass seine Provenienz erkannt werden konnte. Dadurch, dass die kategoriale Funktion der Substanz die Einzelwahrnehmungen zusammenfasst und zu einem Gegenstand vereinigt, entsteht dieser Gegenstand auch wirklich. Es liegt gar keine Täuschung in der Substanzialisierung. Der hartnäckigste Empirist bringt es nicht zustande, das Substanzielle aus seiner Auffassung der Aussenwelt auszuschalten. Durch die Kategorie der Kausalität muss er mit Notwendigkeit die eine Erscheinung auf die andere zurückführen, und nach Ursache und Wirkung fragen, auch wenn er nicht daran glauben will. Er muss ebenso die Einzelerscheinungen mit einander in durchgängiger Beziehung, in Wechselwirkung stehend, denken, es liegt nicht in seiner freien Wahl, ein einzelnes Phänomen, aus dem Zusammenhang gerissen, vorzustellen. Durch diese Handlungen des Apperceptions-Centrums wird erst aus der „Rhapsodie der Wahrnehmungen“ Erfahrung, d. h. objektive Wirklichkeit für alle.

Es ist gar nicht empirisch, immer nur von einem Vorüberfliessen der Vorstellungen zu sprechen, die nicht durch ein gemeinsames Band zusammengehalten werden. Auf diese Weise käme höchstens ein sinnloses Spiel von Eindrücken, die sich nicht einmal zu Bildern

ordnen können, zustande. Hier ist Psychologie zu Ende; die logische Funktion kann nicht umgangen werden. Wenn die Elemente nicht zu Gegenständen durch die Kategorie zu vereinigen sind, so komme ich nie zum Erkennen von Gestalten und Dingen. Ein einziges Bewusstsein muss die Elemente vereinigen, muss fähig sein, sie homogen aufzufassen, „denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin". (Kant.) Es ist hier nicht der Ort, das Entstehen der Erfahrung durch die Synthesis der transscendentalen Apperception ausführlich auseinander zu setzen, doch werde noch als Beispiel dafür, dass der Vorstellungsablauf nicht identisch ist mit einem kaleidoskopartigen Bilderfluss, die physiologische Analogie angeführt, dass sich bei der sogen. „Seelenblindheit" die durch die unverletzten optischen Organe entstandenen Farbenflecke zu einem Bilde nicht verbinden können, weil das Sehzentrum im Gehirn vernichtet ist. Diese Analogie veranschaulicht ziemlich deutlich die Unmöglichkeit, ohne Annahme eines appercipierenden Zentrums das Zustandekommen einer geregelten Erfahrung zu postulieren. Doch darf natürlich die physiologische Sphäre mit der transscendentalen nicht verwechselt worden.

Mach missversteht, wie es scheint, das Substanzproblem vollständig, oder besser gesagt, er kämpft gegen Windmühlen. Er setzt (Anal. d. Empfind. S. 5) auseinander, dass man von einem Gegenstande alle seine Bestandteile wegdenken könne, und nun irrtümlich leicht glaubt, es bleibe noch etwas, gewissermassen dahinter, zurück. Selbstverständlich ist dies nicht der Fall, wie jeder weiss, der sich ein wenig in der Philosophie umgesehen hat. Kant hat, wie früher erwähnt, diese Ansicht (die oben mit 2 und 3 bezeichnet wurde) ausführlich in dem Abschnitte „Von der Amphibolie etc." zurückgewiesen. Der Irrtum Machs liegt nun darin, dass er mit diesem Schlage das „Ding an sich" (anstatt den ontologischen Substanzbegriff) getötet zu haben glaubt. Das „Ding an sich" wohnt aber ganz wo anders und hat auch mit „dem Tastbaren, welches als Träger der daran gebundenen flüchtigeren Eigenschaften erscheint", nicht mehr zu thun, als mit dem Hörbaren oder Riechbaren. Wenn die hierher gehörigen Ausfürungen Machs eine Widerlegung des Idealismus sein sollen — und das ist beabsichtigt —, so haben sie ihr Ziel vollständig verfehlt.

Abgesehen von diesem prinzipiellen Missverständnis steht Mach auf dem Boden des reinen Idealismus, und es muss ihm als Ver-

dienst angerechnet werden, dass er gegen die Pseudokantianer polemisiert. Avenarius hat die Sache in seiner „Kritik der Introjektion“ mehr systematisch behandelt, kommt aber schliesslich zu Unklarheiten. Es ist unverständlich, dass Mach sich dagegen verwahrt, Berkeleyaner zu sein, was ihm doch nur zur Ehre gereichen könnte. Man kann genau abgrenzen, wie weit beide zusammengehen. Bis Sect. XXV Principles analysiert Berkeley die Vorstellungen und kommt zu der bekannten Begründung des konsequenten psychologischen Idealismus. Dann aber besinnt er sich darauf, dass alle die Vorstellungen nicht sein können ohne etwas, das vorstellt, und postuliert nun einen Verstand, „der ideas (Vorstellungen) percipiert“. Diesen Schritt, der den grossen und besonnenen Philosophen zeigt, haben Mach und Avenarius nicht mit ihm gemacht. Allerdings folgen sie ihm auch nicht auf seinem Übergange von immanentem auf metaphysisches Gebiet, da er es für notwendig findet, „als Ursache der Ideen eine unkörperliche thätige Substanz oder einen Geist“ anzunehmen, welche Lehre ihn dann bekanntlich auf Gott als den Urheber der Vorstellungen führt. —

4. Der Raum und die geometrischen Axiome. Die Zeit.

Herbart und Fries waren die ersten, die es versucht haben, an die Stelle der von Kant begründeten Erkenntnistheorie die Psychologie zu setzen, die sich seitdem immer mehr als Alleinherrscherin auf dem Gebiete des menschlichen Erkennens aufspielt und Erkenntnistheorie sowohl wie Logik zurückdrängen möchte, wenn sie nicht gar der Erkenntnistheorie jede Existenz-Berechtigung abspricht. Im richtigen Verstande gefasst, muss aber die Erkenntnistheorie als allgemeine Untersuchung des Erkennens und Seins aller Empirie und somit auch aller Psychologie vorangehen. Besonders auf dem Gebiete der Raumfrage steht der umfassenderen Kantischen Auffassung des Raumes als „reiner Anschauungsform“ die physiologische als „Empfindung“ gegenüber, die durch eine grosse Zahl von Detailuntersuchungen alles mögliche beweisen will, aber wenig Zusammenhang in die Experimente bringen kann. Ausserdem liegen die Psychologisten als Nativisten und Empiristen in Fehde untereinander. Mach erkennt den Fragen des räumlichen Anschauens keine gesonderte Betrachtung zu, sondern unterwirft die räumlichen Empfindungselemente nur in Zusammenhang mit allen anderen der Analyse. Seine Ansicht steht den von James

Mill und Alexander Bain ausgebildeten Theorien der Muskel- und Tastgefühle als Grundlage des Raumsinnes nahe. Er bringt über den Raum sehr interessante sinnesphysiologische Untersuchungen vor und scheidet zwischen einem geometrischen und einem physiologischen Raum, was rein beschreibend auch richtig ist, aber den Raum als Möglichkeit aller Gegenstände und also auch des eigenen Körpers schon voraussetzt. Wenn er gelegentlich die Meinung äussert, dass wir vielleicht einmal zum Verständnis des Raumes, seiner Dimensionenzahl etc. auf chemischem Wege gelangen könnten (Wärmelehre S. 360), so muss diese Ansicht als noch phantastischer und noch weniger empirisch bezeichnet werden als die Behauptung, dass die drei Bogengänge des Ohr-Labyrinthes die drei Dimensionen des Raumes bedeuten, die schon an Haltlosigkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Man darf bei sinnesphysiologischen Untersuchungen über den Raum, wie sie seit Joh. Müller, Lotze und Helmholtz in grosser Menge angestellt werden, nicht vergessen, dass alle diese Detailforschungen nur physiologischen, aber keinen erkenntnistheoretischen Wert haben können. Die erkenntnistheoretische Untersuchung muss von allen zufälligen Modifikationen durch gesunde und kranke Sinnesorgane abstrahieren und hat auch nicht die neugeborenen Menschen und die bekannten Hühnchen zu befragen, die aus dem Ei kriechen und merkwürdigerweise aller Empirie zum Trotz gleich nach dem Korn picken;[1]) Problem der Erkenntnistheorie ist vielmehr, wie es zugeht, dass uns alle Gegenstände im Raum erscheinen, und dass dieses Element durchaus für die Anschauung konstitutive Bedeutung hat. Allerdings wird diese Ansicht heute viel angefochten; aber allen psychologischen und physiologischen Raumtheorien fehlt es an der primärsten Einheitlichkeit.

Ebensowenig wie Versuche über Einfach- und Doppeltsehen etc. erkenntnistheoretischen Wert haben, ist es auch mit der von Gauss begründeten mehrdimensionalen Geometrie. Die scharfsinnigen und verführerischen Spekulationen von Riemann und Beltrami beweisen über die Natur unseres dreidimensionalen Raumes nichts, da die mehr als dreifachen Mannigfaltigkeiten wohl begrifflich genau definiert und beschrieben werden können, aber keine räumlich-geometrische

---

[1]) Nebenbei bemerkt beweisen derartige Versuche für gar keine Theorie etwas; man übersieht immer, dass diese Wesen ja nicht in dem Moment entstehen, wo die Sonne sie zum erstenmal erblickt, sondern schon geraume Zeit früher.

Bedeutung haben. Denn die Anwendung des dreidimensionalen Mannigfaltigkeitsbegriffes auf den Raum ist kein Spezialfall der n-dimensionalen Mannigfaltigkeit, da es doch zur Definition des Raumes als solchen (nicht als „dreidimensionalen“) gehört, dass sich in einem Punkt nur drei (und nicht vier oder n) auf einander senkrecht stehende Gerade schneiden. Die mehrdimensionale Geometrie beruht also auf der falschen Verallgemeinerung einer Einzelthatsache, und auch die Helmholtzsche Fiktion des zweidimensionalen Raumes hat keinen geometrischen sondern allenfalls einen begrifflichen Wert. Man könnte ebensogut unsere Musik als Spezialfall einer solchen auffassen, die auch im Raum (nicht nur in der Zeit) existiere. Für eine Theorie der Erfahrung haben also diese Untersuchungen keine Bedeutung, möglicherweise aber für eine Theorie der „nicht anschaulichen Anschauung“, die Riemann auch angeregt hat (vgl. „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen“. Ges. math. Werke 2. Aufl. 1892). Diese Ansicht von der Bedeutungslosigkeit der Metageometrie für den Raum (nicht aber für die Mannigfaltigkeitstheorie) stimmt mit der Machs überein (vgl. auch Albrecht Krause „Kant und Helmholtz“ 1878).

Als die stärkste Stütze des Kantianismus wurde seit jeher die Apodiktizität der Mathematik (*ἀριθμός ἔξοχος σοφισμάτων* Aeschylos) und besonders der geometrischen Axiome angesehen. Noch keiner Beweisführung ist es gelungen, die Argumente Kants dauernd zu entkräften, wenn dies auch zuweilen behauptet wird. Dass zwischen zwei Punkten im Raum die Gerade die kürzeste Verbindung sei, ist ein synthetischer (und kein analytischer) Satz, da er zu dem qualitativen Begriffe einer Geraden eine Aussage über Länge, also über Quantität hinzufügt, was aus dem blossen Begriffe der Geraden analytisch nie hervorgehen kann. Der Satz lehrt uns also als synthetischer eine Eigenschaft des Raumes anschaulich kennen. Er kann aber nicht aus der Erfahrung stammen, denn dann hätte er nur komparative Allgemeinheit, er wäre ein physikalischer Satz und sein Gegenteil ebensogut möglich (wie bei dem früheren Beispiel des fallenden Steines), was aber nicht der Fall ist. Der Satz, (der nur ein Beispiel für mehrere andere ist) bedarf zum Unterschied von physikalischen Sätzen der Erfahrung gar nicht, und kann auch nicht empirisch bewiesen werden, da ja eine physische Linie, also ein Körper, nie ganz gerade sein wird. Wir sehen seine Richtigkeit ohne

einen einzigen Versuch, also a priori ein, und haben auf solchen Sätzen die ganze Geometrie als apodiktisch sichere Wissenschaft nicht aus Erfahrung gelernt, sondern durch Konstruktion im Raume aus unserem eigenen Anschauungsvermögen geschaffen. Auch Mach scheint es im Gegensatz zu seiner Grundauffassung anzuerkennen, dass die geometrischen Anschauungen auf Konstruktion und nicht auf Beschreibung zurückgehen (Wärmelehre S. 421). Für ihn ist Geometrie aber eine empirische Wissenschaft, die Kongruenzsätze sollen durch Anlegen eines „starren Massstabes“ bewiesen worden sein (Wärmelehre S. 454). Da er sie doch für richtig hält, legt er offenbar das Leibnizsche principium identitatis indiscernibilium stillschweigend zugrunde, denn mit dem feinsten Mikroskop kann man offenbar in der Natur oder auf dem Papier nie von Gleichheit, sondern nur von grosser Ähnlichkeit sprechen. Ob schon jemals ein Geometer die Kongruenzsätze empirisch durch Abmessen beweisen wollte, ist mir unbekannt. Wir wissen a priori (d. h. natürlich nicht, bevor wir es in der Schule verstanden haben, sondern mit vollendeter Sicherheit ohne Versuche),[1] dass die Winkelsumme eines jeden Dreiecks zwei Rechten gleich ist. Wenn nun Lobatschefsky (Pangeometrie in Ostwalds Klassikern S. 95) an einem Dreiecke am Himmel mit dem Erdbahnhalbmesser als Seite durch sorgfältige Messungen gefunden hat, dass dies nicht genau stimmt, so muss offenbar der Empirist annehmen, es gäbe sehr grosse Dreiecke, vielleicht nur an bestimmten Orten mit einem „Krümmungsmass“, die mehr als zwei Rechte zur Winkelsumme haben. Er thut dies aber inkonsequenter Weise nicht, sondern zieht es vor, an Beobachtungsfehler zu glauben. Dies ist zumindest ein psychologischer Beweis dafür, dass die Empiristen nicht recht an diese gewiss grandiose Empirie des Fixsterndreieckes glauben. Solange man nicht Ernst mit einer Geometrie als empirische Naturwissenschaft macht, die auf der Dreiecks-Winkelsumme von $180^0\ 0'\ 0''43$ aufgebaut wird, ist die Geometrie eine apriorische Wissenschaft. Da Mach keine erkenntnistheoretischen Fragen, sondern nur psychologische stellt, kann er das natürlich nicht erfahren und hat kein Recht, von „Kants Paradoxen“ zu sprechen, wo er nichts untersucht, sondern die bekannte Metabasis begangen hat. Wenn er sagt (Analyse S. 265), das

[1] Hermann Cohen (Kants Theorie der Erfahrung, 1. Aufl. S. 104): „Was wir zur Herstellung der synthetischen Einheit brauchen, diese notwendigen Konstruktionsstücke nennen wir a priori.“

Überzeugende in der Geometrie beruhe nicht darauf, dass ihre Lehren durch eine ganz besondere Art der Erkenntnis gewonnen werden, sondern nur mehr erprobt worden sind, als andere, so vergisst er ganz, dass die Gravitation unvergleichlich öfter zur Erfahrung kommt als die Geometrie. Man lässt häufiger eine Feder fallen, als man parallele Linien (notabene in der Natur) sieht, und sogar Hume sagt (Enquiry, Deutsch von Kirchmann S. 28): „Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behalten.“ Es giebt merkwürdiger Weise auch „Empiristen“, die meinen, dass die geometrischen Axiome zwar für uns ganz richtig seien, aber im Laufe der Entwickelung sich anders gestalten könnten. Denen ist nur zu erwidern, dass wir Dinge wissen wollen, die sind, und nicht solche, die wir nicht einmal denken können.

Mach giebt es ausdrücklich zu, dass die Sätze der Arithmetik synthetischer Natur und von apodiktischer Gewissheit sind (Wärmelehre S. 453), „zweifellos“ Erfahrungen, aber solche, die „von physikalischen ganz unabhängig sind“ (ebenda). Auf die Beweiskraft des Wortes „zweifellos“ gestützt,[1]) erklärt er dann den Gedanken Kants für „wunderlich“, und setzt auch nicht weiter auseinander, woher nach seiner Theorie Erfahrungen stammen könnten, als aus der Beobachtung der Natur. Bei Kant entstehen die arithmetischen Urteile bekanntlich durch Synthesis a priori.[2]) Der neuerlich von I. Mirkin (Hat Kant Hume widerlegt“ Kantstudien 1902) erhobene Einwand gegen ihre Apriorität dürfte unhaltbar sein. Er sagt, dass die Wahrheit des analytischen Urteiles „Gleiches zu Gleichem hinzugethan giebt Gleiches“ zureiche, die einmal gemachte Erfahrung ($5 + 7 = 12$) für immer zu begründen. Er hält die Arithmetik für eine synthetische Wissenschaft a posteriori, also für Empirie, und will dies auch für die Geometrie giltig ansehen. Dagegen ist einzuwenden, dass nach diesem Prinzip jede einmal gemachte Erfahrung für alle gleichen

[1]) Diese Behauptung ist in der Analyse S. 264 abgeschwächt in: „Auch ihre [der Zahlenlehre] grundlegenden Sätze werden von der Erfahrung nicht ganz unabhängig sein“ (also doch ein wenig unabhängig?).

[2]) Mach sagt also im Hinblick auf seine Argumente mit Unrecht, dass die Untersuchung über den Ursprung arithmetischer Operationen weiter geführt werden kann, als es durch Kant geschehen ist (Wärmelehre S. 453).

Fälle apodiktische Gewissheit ergeben müsste, dass also Experimente und Beobachtungen nicht wiederholt zu werden brauchten. Da aber Empirie nie zu sicheren, sondern nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Kenntnissen führt, je nach der Zahl der angestellten Beobachtungen, ist dieser Satz nicht für die Erfahrungs-Wissenschaften richtig, sondern nur für solche, die keine Erfahrung benötigen, da alsdann einmaliges Eintreffen für immer apodiktisch gilt; also für Wissenschaften a priori, denn nur da ist die logische Forderung der Gleichheit der Fälle wirklich erfüllt. Es scheint hier der von Kant gerügte Fehler der „Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauches mit dem transscendentalen“ vorzuliegen, denn was vor dem transscendentalen Verstande gleich ist, kann vor dem empirischen verschieden sein, worüber sich das nähere bei Kant findet.

Hier wäre noch eine Bestätigung des Apriorismus zu besprechen, die Kant meines Wissens nicht erwähnt hat. Wie kommt es, dass Algebra überhaupt auf den Raum angewandt werden kann? Algebra [1]) hat sich durch Verallgemeinerung der bestimmten Zahlen aus der Arithmetik entwickelt. Alle Regeln über Arithmetik gehen auf das Zählen zurück. Alles Zählen ist nur in der Zeit möglich; [2]) es ist die Abmessung der Zeit, und ergiebt sich durch Hinzuthun einer Zeiteinheit zu einer zweiten u. s. f., ist also successive Synthesis in der Zeit. Wie kommt es also, dass die Regeln der Algebra, die in letzter Linie der Einteilung der Zeit entlehnt sind, in der analytischen Geometrie z. B. Eigenschaften des Raumes aussagen? Wie kann eine algebraische Gleichung, in der keine auf Geometrie bezüglichen messenden Elemente liegen, mit vollendeter Sicherheit einem Gebilde im Raume eindeutig zugeordnet sein, wieso entspricht einem

---

[1]) Wir sehen hier von der neueren Algebra, die sich von der Arithmetik unabhängig gemacht hat, ab (Grassmann, Whitehead).

[2]) Man glaubt meist, dass Kant die Arithmetik nur deshalb als reine Synthese in der Zeit bezeichnet, weil er so ein passendes Pendant für die Geometrie als die Wissenschaft vom Raume herstellt, während diese Lehre doch ganz unantastbar ist.

Auch Goethe tritt gegen die Synthesis a priori in der Arithmetik ein: „Die Mathematik steht ganz falsch im Rufe, untrügliche Schlüsse zu liefern. Ihre ganze Sicherheit ist weiter nichts als Identität. Zweimal zwei ist nicht vier, sondern es ist eben zweimal zwei, und das nennen wir abkürzend vier. Vier ist durchaus nichts neues.“ (Unterhaltungen mit dem Kanzler F. v. Müller“, Stuttgart 1898.)

Zeitausdruck ein Raumausdruck, z. B. eine Ellipse? Für den Empiristen könnte es doch nur annähernd sicher sein, dass nicht vielleicht einmal eine Ellipsengleichung eine gerade Linie beschreibt. Es geht nicht etwa an, zu sagen, dass in der Geometrie per definitionem gewissen räumlichen Gebilden Gleichungen zugeordnet werden, denn wenn man Räumliches und Zeitliches durch eine gemeinsame Definition verbinden zu können glaubt, hat man schon die Voraussetzung der Richtigkeit dieser Verbindung gemacht, und wie man die aus der Erfahrung entnehmen will, bleibt unerklärt. Auf Kantischer Basis ist die Erklärung sehr einfach, da die Zeit als die „Form des inneren Sinnes“ allem übrigen, also auch dem Raum mit seinen Dimensionen zugrunde liegt, und die beiden Anschauungsformen auf ein gemeinsames Drittes, die transscendentale Apperception, zurückgehen. Die Anwendung der Arithmetik auf Geometrie beruht also auf der Annahme der einheitlichen Quelle dieser Wissenschaften, während die von Jac. Steiner und Poncelet begründete sogenannte „projektive Geometrie“ nur räumliche Voraussetzungen hat. —

Die Thatsache, dass sich die Vorgänge in der Natur mit Gebilden beschreiben lassen, die wir selbst durch blosses Ausdenken in der mathematischen Phantasie erzeugen, beweist, dass die Gesetzmässigkeit in der Natur nach demselben Schematismus verläuft, oder sich wenigstens in denselben Schematismus hineinbringen lässt, den das Denken nicht auf beobachtendem, sondern auf konstruierendem Wege hervorbringt. Letzteres wird zumindest für die höhere Mathematik allgemein zugegeben, und der Forscher tritt an die Natur mit der festen Überzeugung heran, dass sie sich durch Formeln abbilden lassen muss. Zur Erklärung dieser Thatsache sind zwei Eventualitäten möglich. 1. Die mathematischen Gebilde sind aus der Beobachtung der Natur abgeleitet, und das ist bekanntlich nicht der Fall. 2. In der Natur finden sich Gebilde vor, deren formale Elemente sich auf von uns vorgeschriebene mathematische Ausdrücke bringen lassen. Da das Bestehen der Physik lehrt, dass dies wirklich der Fall ist, folgt daraus: a) dass entweder durch einen merkwürdigen Zufall alle bisher bekannten Phänomene durch unsere Formeln beschrieben werden konnten, was für künftige Fälle natürlich nichts besagt; es wäre also der unendlich wenig wahrscheinliche Fall wirklich, dass zwei heterogene Faktoren, nämlich unsere Erkenntnisformen und die Natur übereinstimmen, in einer Art von praestabilierter

Harmonie stehen, deren Denkbarkeit nicht bestritten werden soll, die man aber schon wegen der unendlich geringen Wahrscheinlichkeit nicht glauben kann, und die zu wissen kein Mittel besteht;[1]) b) oder dass die ganze physische Welt derart zusammenhängt, dass ihr formaler Bau durch die potentia im Erkenntnisapparat bereitliegenden Formen, die für sich noch gar keine Erkenntnisse sind, erst möglich wird — die bekannte scheinbar so paradoxe Frage Kants: Wie ist Natur selbst möglich? Die modernen Physiker kommen hier zu keiner klaren Entscheidung, was ja nur bei transscendentaler Fragestellung möglich wäre. Mach nennt die „Voraussetzung des Parallelismus zwischen der physikalischen Thatsache und der Rechnung“ einfach eine „Erfahrung“, was sich mit Fall 2a deckt (Wärmelehre S. 455); P. Volkmann (in verschiedenen Aufsätzen) leitet die Notwendigkeit des Denkens aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens ab, ein Standpunkt, der die Thatsache der Notwendigkeit im Gegensatz zu Mach und in Übereinstimmung mit Kant anerkannt, aber die Quelle der Notwendigkeit im Gegensatz zu Kant im Naturgeschehen und nicht im Denken sucht. H. Hertz (Princ. der Mechanik) lehrt in Anlehnung an Kant, dass denknotwendige und naturnotwendige Folgen übereinstimmen. Ob der ganze Komplex „Welt“ genannt, auch abgesehen davon, dass er Vorstellung des erkennenden Subjektes ist, an sich besteht, ist Thema der Naturphilosophie und hängt mit der Frage der Substanzialität zusammen (siehe Anm. S. 414).

---

[1]) Joh. Volkelt vertritt merkwürdigerweise (in der ausgezeichneten Schrift „Imm. Kants Erkenntnistheorie“ 1879, S. 54) diese Ansicht, die er „idealistischen Monismus“ tauft. Es heisst dort u. a. „Sobald man auf dem Standpunkt des idealistischen Monismus steht und die verschiedenen Gebiete der Welt auffasst als Äusserungen eines die Welt mit innerer Notwendigkeit aus sich herausbewegenden, ideellen Mittelpunktes, dann ist es ein ganz natürlicher Erfolg, dass die ursprünglichen Bewusstseinsformen mit den ebenso ursprünglichen Formen der Naturdinge übereinstimmen.“ Mir scheint dieser Erfolg nicht ganz natürlich, sondern äusserst übernatürlich zu sein. Kuno Fischer und Trendelenburg haben dieselbe Frage von einem anderen Gesichtspunkte aus viel diskutiert.

Auch Eduard v. Hartmann schliesst sich der dritten Möglichkeit mit einigen schweren Komplikationen an. Er sagt („Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus“ 3. Aufl., S. 102): „dass die Dinge an sich in denselben logischen Formen existieren, wie die Objekte gedacht werden.“ Allerdings sind bei ihm die Kategorien Formen der Dinge an sich.

Vielleicht das tiefste Problem überhaupt ist das der Zeit. Für Mach ist sie wie alles andere „Empfindung" (die Methode erinnert an den bekannten Merkvers in einer kleinen Modifikation: Was man nicht verstehen kann, das sieht man als Empfindung an) und er postuliert einen eigenen Zeitsinn. Zur Erklärung stellt er die merkwürdige Hypothese auf, dass die Empfindung der Zeit mit der organischen Konsumtion zusammenhänge und dass wir die Arbeit der Aufmerksamkeit als Zeit empfinden (Analyse S. 188 f.). Er behauptet, dass uns „die Empfindungen, die an eine grössere Arbeit der Aufmerksamkeit geknüpft sind, als die späteren erscheinen". Dies ist jedenfalls unrichtig, da die Ermüdung nicht kontinuierlich fortschreitet, sondern komplizierte Kurven beschreibt und auch während des Wachseins abnehmen kann. Er sieht auch selbst ein, dass dann im Traume die Zeit nach rückwärts gehen müsste, da im Schlafe die Ernährung zu- und die Ermüdung abnimmt. Mach stellt dann einige Hypothesen über die „Energie des Bewusstseinsorganes" auf, das vom Blutstrom ernährt, eine einheitliche und regelmässige Zeitempfindung erzeugen soll. Es ist aber klar, dass alle Versuche, die Zeit auf physiologischem Wege zu erklären, einen Zirkelschluss begehen. Denn das, was erklärt werden soll, muss immer schon als Voraussetzung des zur Erklärung Herangezogenen existieren. Alle Stoffwechselvorgänge etc. sind nur in der Zeit objektiv möglich und durch sie beschreibbar und messbar: solche Hypothesen könnten im allerbesten Falle erklären, warum uns eine bestimmte Zeitspanne subjektiv kurz oder lang erscheint, nicht aber, wie der objektive Zeitablauf bestimmt ist oder gar entsteht. Aber diese Hypothesen leisten nicht einmal die genannte physiologische Erklärung, und die Tatsache einer objektiven Zeitmessung bleibt rätselhaft. Es ist noch widersinniger, die Zeit als Empfindung zu bezeichnen, als den Raum, der wenigstens zu optischen und haptischen Versuchen stille hält. Sie kann noch viel weniger zu Zwecken der Analyse isoliert werden, und eine strenge Scheidung der psychologischen von der transscendentalen Behandlung ist hier notwendiger als überall. Wenn die Zeit im psychologischen Sinne als die Form des individuellen Bewusstseinsablaufes zu bezeichen ist, so steht ihr die objektive Zeitfunktion als Form des allgemeinen Bewusstseins gegenüber. Letztere ist notwendig einsinnig bestimmt: weil es nur eine einzige Welt, d. h. einen einzigen Komplex von möglichen Bewusstseins-Objekten giebt, weil alle Objeke in einem

einzigen gesetzlichen Zusammenhang stehen und nicht in mehreren Zusammenhängen. Wenn es vorstellbar wäre, dass Gegenstände ausserhalb jedes gesetzlichen Zusammenhanges mit den anderen Gegenständen existierten, so wäre auch eine Mehrdimensionalität des Zeitablaufes vorstellbar. Da wir aber alle Dinge nur als Objekte eines einzigen kontinuierlichen Bewusstseins vorstellen können, muss die Zeit als Form dieses „Erfahrungs-Bewusstseins" (F. J. Schmidt) notwendig einsinnig und unumkehrbar sein. So bedarf die Eindeutigkeit und Umkehrbarkeit der Zeit als Form des allgemeinen Bewusstseins keiner Bestätigung durch Erfahrung, sondern ist mit dem Weltsein zugleich gegeben.

Den einzelnen Individuen aber erscheint die Zeit (sowie die objektive Erfahrung) in subjektiven Modifikationen, und hierauf ist die Ansicht zurückzuführen, dass eine Korrelation zwischen „Zeitempfindung" und physiologischen Vorgängen bestehe. Abgesehen von der hypothetischen physiologischen Komplikation ist es zweifellos richtig, dass der individuelle Bewusstseins- und mit ihm Zeit-Ablauf ein anderer ist als der objektive, zu dessen Konstruktion die Wissenschaft erfunden wurde. In der wissenschaftlichen Darstellung der Welt (und ihrer Form, der Zeit) spiegelt sich eben das allgemeine Objektiv-Bewusstsein, das nicht durch die Mängel der Individuen getrübt ist, sondern für alle Lebewesen in gleicher Weise gilt. —

5. Die Psychophysik.

Der Gedanke eines Parallelismus zwischen Physischem und Psychischem ist bekanntlich von Spinoza zum erstenmale systematisch durchgeführt worden in seiner Lehre, dass die Substanz unendlich viele Attribute besitze, von denen uns aber nur zwei, nämlich das Ausgedehntsein und das Denken bekannt wären.[1]) Durch diese Annahme vermied er die Schwierigkeiten, die sich Descartes und Malebranche ergeben hatten. Als eigentliche Begründer der Parallelismustheorie müssen E. H. Weber und Fechner bezeichnet werden, die zum erstenmale die quantitativen Methoden der modernen Physik und Physiologie mit der Psychologie in Zusammenhang zu bringen suchten, und bekanntermassen einige

[1]) „Der Geist und der Körper ist ein und dasselbe Individuum, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird." (Ethik, 2. Teil, 21. Lehrsatz, Anmerkung.)

Zuordnungsgesetze aufstellten. Diese Gesetze wurden bald bestritten und geniessen heute nicht mehr viel Ansehen. In den Hauptpunkten der psychophysischen Theorie ist Mach als Schüler Fechners anzusehen. Ganz wie Avenarius nimmt er als Basis aller seiner Untersuchungen an, dass jedem psychischen Vorgange eine Veränderung im nervösen Central-System eindeutig zugeordnet sei, obzwar er sich selten zu der Behauptung der Materialisten hinreissen lässt, dass der psychische Vorgang eine „Funktion“ des materiellen im Gehirn sei. Avenarius hat diese Theorie im ersten Bande der „Kritik der reinen Erfahrung“ zu einem zwar wenig erfahrungsmässigen, aber äusserst konsequenten Schwankungs- und Veränderungs-System ausgebaut, man könnte sagen, zu dem zweiten psychologisch-empirischen Bande hinzukonstruiert, was uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen hat.

Für die Zuordnung der chemisch-elektrischen Vorgänge in den Zellen und Ganglien des Gehirns (von denen wir trotz jahrzehntelanger unermüdlicher Forschungen so gut wie nichts wissen) zu den psychischen Schwankungen (Vorstellungen, Gefühle u. s. w.) sind folgende fünf Eventualitäten denkbar:

1. Jeder einzelne determinierte Vorgang im Gehirn ist mehreren von einander unterschiedenen Schwankungen des Vorstellungslebens zugeordnet; es sind also n psychische Vorgänge (zugleich oder zu n Zeiten verschieden) von *einem* physischen abhängig zu denken, eine Ansicht, die in der grossen Komplikation des Psychischen im Verhältnis zu den uns bekannten physischen Vorgängen eine Stütze findet.

2. Es giebt Vorgänge im nervösen Centralorgan, die ohne psychische Schwankung vor sich gehen, welcher Fall im tiefen Schlaf und bei Ernährungsprozessen überhaupt die Regel sein dürfte.

3. Verschiedene materielle Vorgänge sind ein und derselben psychischen Schwankung zugeordnet. Dieselben Bewegungen des Vorstellungslebens können also von verschiedenen Gehirnzellen abhängig gedacht werden. Diese Auffassung findet eine Bestätigung in der häufig beobachteten vicariierenden Vertretung verletzter Gehirnteile durch gesunde.

4. Es giebt psychische Akte, die von materiellen Vorgängen unabhängig sind. Avenarius nennt diese Möglichkeit zwar „abergläubisch“, offenbar weil mit ihrem Eintreten sein System illusorisch wäre, aber weder gegen, noch für ihre Richtigkeit sind Anhalts-

punkte bekannt. Ein Argument für diese Ansicht soll später angeführt werden.

5. Jeder Vorgang im Gehirn ist mit einer ganz genau bestimmten Vorstellungs-Schwankung verknüpft, die ein für alle Male feststeht, die Zuordnung ist also eindeutig.

Dieser letztere Fall stellt die heute meist angenommene Form des Parallelismus dar und hat den Vorteil der Eindeutigkeit, den Nachteil der notwendig zu fordernden Ausnahmslosigkeit für sich. Konsequent zu Ende gedacht ergiebt sich hieraus zwingend, dass jede einzelne Zelle des Gehirns, oder genauer gesprochen, der grauen Hirnrinde, da ja das übrige nur Leitung ist, mit einer einzelnen Vorstellung oder einem einfachen Vorstellungselement verknüpft sei, und dass also folgerichtig jedes Gehirn seinem Gewicht und der Feinheit seiner Konstruktion entsprechend, nur eine bestimmte, vielleicht einmal genau feststellbare Anzahl von Gedanken, Gefühlen etc. fassen könne, welche Konsequenz ein wenig abenteuerlich aussieht und daher nicht gerne gezogen wird. Da es sich nicht empfiehlt, über so unbekannte Dinge wie Zersetzungen, Innervationen etc. im Gehirn Behauptungen aufzustellen, könnte a priori angenommen werden, dass die Wahrscheinlichkeit für jede der fünf Möglichkeiten der Korrelation zwischen Physis und Psyche etwa die gleiche sei, also $= {}^1/_5$. Man könnte der fünften Möglichkeit allenfalls einen kleinen ästhetischen Mehrwert zuerkennen, der offenbar auch den Naturphilosophen Fechner bewogen hat, diese Hypothese festzuhalten und sie zu weitgehenden physischen und metaphysischen Konstruktionen zu verwenden. Mach, der reiner Empirist sein will, stellt die Annahme „Das Prinzip des vollständigen Parallelismus des Psychischen und Physischen“ als ganz zweifellose Wahrheit hin mit der merkwürdigen Begründung, „dass wir nur damit Beruhigung finden können“, also aus einer Art von religiöser Anwandlung heraus. Auf S. 48 (Analyse) lesen wir: „Wir werden dem Prinzip der Kontinuität (— ein Forschungsprinzip von aprioristischer Färbung —) und jenem der zureichenden Bestimmtheit nur genügen können, wenn wir dem gleichen B (irgend einer Empfindung) immer und überall nur das gleiche N (denselben Nervenprozess) zuordnen, zu jeder beobachtbaren Änderung von B aber eine entsprechende Änderung von N auffinden,“ und S. 49: „Für den Zusammenhang dieses Endgliedes und der Empfindung wollen wir das ausgesprochene Prinzip als giltig ansehen.“ Warum, wird nicht mitgeteilt. Später wird gar noch postuliert, dass

für alle Zeitempfindungen gleiche Nervenprozesse und für das System der Raumempfindungen auch eine dreifache Mannigfaltigkeit im Nervenprozess anzunehmen sei. „Den unentwirrbaren Verflechtungen der Hirnnervenfasern kann man vieles aufbürden. Aber die Ähnlichkeit mit den qualitates occultae in der alten Medizin ist sehr bedenklich", sagt Helmholtz („Das Denken in der Medizin").

Die ganze Auffassung ist, wie man sieht, eine Petitio principii klarster Art, und man kann füglich darüber hinweggehen, ohne jedoch den bedeutenden Wert des konsequenten Parallelismus als heuristische Hypothese anzufechten.

Mach versucht es, allerdings nur hypothetisch, das Phänomen des Gedächtnisses im Anschlusse an Herings bekannte Theorie nach psychophysischer Methode durch physikalische Vorgänge zu veranschaulichen. Die geistreichen Analogien der Reproduktion mit gut eingespielten Violinen, dem Phonographen und ähnlichem dürfen aber nicht einmal als Ansätze zu einer Theorie zugelassen werden, die vielleicht bei weiterer Ausbildung der organischen Physik Bestätigung finden könnte. Sie sind im Gegenteil höchst irreführend, da die Tendenz, psychische Vorgänge durch materielle zu erklären, wie dies auch Mach selbst gelegentlich gegen Exner sagt, gänzlich verfehlt ist. Diese Versuche, die offenbar Residuen eines dogmatischen Materialismus sind, entspringen aus der Verwischung der Grenzen zweier ganz verschiedener Wissenschaften, denn schlechterdings haben Phantasievorstellungen mit Zellen gar nichts zu thun. Wenn man die ganze tief im psychischen Leben verborgene Frage des Gedächtnisses nicht mit anderen Mitteln angeht, als mit derartig wenig geeigneten, wird sie vermutlich noch lange auf ihre Erhellung warten müssen.[1]

Hering hat überhaupt mit seiner berühmten Rede „Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie" viel Unheil angerichtet. Die alte Theorie von der angeborenen Erfahrung einzelner materialer Vorstellungen, die sich bei früheren Philosophen meist auf die Erkenntnis Gottes, der Seele u. s. w. bezog, ist wieder zur Geltung gelangt, wenn Hering annimmt, dass die Erfahrung früherer Generationen nicht verloren gehe, sondern sich im Keimplasma, allerdings nicht actu, sondern nur potentia forterbe. Diese Hypothese, auf der auch die Metaphysik

[1] In dem gedankenreichen Buche: „Geschlecht und Charakter" von Dr. Otto Weininger (Wien 1903) findet sich ein höchst bedeutender Versuch, das Gedächtnis-Problem zu lösen.

Haeckels beruht, ist möglicherweise ganz wohl geeignet, manche reflektorische Bewegungen neu geborener Tiere und Menschen und vielleicht auch die Instinkte zu erklären; sie darf vor allem nicht verwechselt werden mit der Apriorität im Sinne Kants und der Erkenntnistheorie überhaupt, da sie nur physiologischer und nicht transscendentaler Natur ist. Die Lehre Kants ist hier wie immer viel allgemeiner und umfassender. Sie ist die Voraussetzung für alle derartigen Untersuchungen, da sie die konstitutiven Bedingungen für die Zellen und für das Gedächtnis aufzeigt. Wenn man übrigens die Hypothese des vererbten Gedächtnisses konsequent durchführen wollte, wäre es wohl mit aller Empirie zu Ende, und die radikalsten Darwinisten sind wieder im Kreislaufe der Dinge bei Platons Lehre vom Erkennen als einem Erinnern angelangt.

Als durchaus zutreffend muss es bezeichnet werden, wenn Mach gegen das Bestreben, alle psychischen Vorgänge durch Associationen erklären zu wollen, Stellung nimmt (S. 180). Aber die Angabe, dass die Association erst dann ganz verständlich sein werde, wenn man den physiologischen Zusammenhang des Reizablaufes kennen wird, entspringt wieder der Vermengung zweier prinzipiell gesonderter Gebiete. Alle diese Theorien, die sich auch bei physiologischen Psychologen so häufig finden, sind schon aus dem Grunde ganz verwerflich, weil sie gegen das allerprimitivste wissenschaftliche Forschungsprinzip verstossen. Die versuchte „Zurückführung“ oder gar „Erklärung“ der Prozesse des Vorstellungslebens, die uns doch wenigstens halbwegs bekannt sind, auf ganz unbekannte Vorgänge im Gehirn ist nicht viel wissenschaftlicher, als die Tendenz der Griechen, Vorgänge in der Natur, z. B. ein Gewitter, das sie doch wenigstens sehen und hören, wenn auch nicht kausal begreifen konnten, durch das Einwirken des Zeus zu „erklären“. Beide Ansichten gehören in die Rubrik des „Fetischismus“. Am klarsten spricht diese Begriffsverwirrung vielleicht aus dem Satz auf S. 183, der auch ganz im Geiste Avenarius' gesprochen ist und das Dogmatische dieser Parallelismus-Theorie zum Bewusstsein bringt: „Denke ich mir, dass, während ich empfinde, ich selbst oder ein anderer mein Gehirn mit allen physikalischen und chemischen Mitteln beobachten könnte, so würde es möglich sein, zu ermitteln, an welche Vorgänge des Organismus Empfindungen von bestimmter Art gebunden sind.“ Eine reinliche Scheidung zwischen Physiologie und Psychologie ist sehr von Nöten; sie wird allerdings kaum zustande kommen, solange man

die Psychologie zu einer „Hilfswissenschaft der Physik“ (S. 260) stempelt.

Es muss Wunder nehmen, dass Mach trotz alledem „spontan nicht durch Association auftretende psychische Prozesse“ zulässt, da sich dies doch offenbar nicht im geringsten mit dem Parallelismus vertragen kann. Wieso fahren denn die Kohlenstoff- und Stickstoff-Atome im Gehirn so gehorsam durcheinander, wenn ich mir die Erlebnisse des gestrigen Tages vorstellen will? Da wird sich ein aktives Moment im Vorstellungsleben doch nicht umgehen lassen. Wenn aber jemand fragt, wie man sich den Zusammenhang zwischen Physis und Psyche, der doch einmal gegeben ist, vorstellen solle, so wäre darauf zu antworten: Man betreibe empirische Psychologie, und man betreibe Hirnphysiologie jede für sich. Will man Hypothesen über Zusammenhänge aufstellen, so ist nichts dagegen einzuwenden, aber man behaupte nicht ihre Richtigkeit, weil man nichts besseres weiss. Vermutlich wird man auf diesem Gebiete die Fragen einmal ganz anders stellen.

Eine interessante Konsequenz des Parallelismus-Prinzipes ist übrigens die von Avenarius eingeführte, aber aus Mangel an Material nicht ausgeführte Ernährungs-Psychologie („S-Psychologie“). — Seinem Lehrgebäude zufolge muss jede Ernährungs-Schwankung im nervösen Central-System (durch Blut-Cirkulation u. dgl.) von abhängigen Vorstellungen begleitet sein. Hoffentlich bringt es eine vorgeschrittene Wissenschaft noch einmal dahin, durch rationelle Ernährung diejenigen Gedanken in den „Systemen C“ zu erzeugen, die für die Zwecke des Staates und der Gattung am nützlichsten sind. Auf diesem Wege werden sich denn auch die Wahrheiten des Empiriokritizismus leicht und natürlich Bahn brechen.[1])

Gegen die ganze psychophysische Wissenschaft möchte ich übrigens noch die folgenden Gedanken vorbringen. 1. Nach der übereinstimmenden Angabe der Physiologen findet im ganzen Körper ein ununterbrochener Stoffaustausch statt und in mehreren (weniger als zehn) Jahren ist kein Atom des ganzen Körpers und also auch des Gehirns mit den entsprechenden früheren identisch. Es ist nun eine Erfahrungsthatsache, die kaum jemand anzweifeln dürfte, dass sich die Menschen auch in höherem Alter

[1]) Nebenbei bemerkt, dürfte gerade die exakte und selbständige Terminologie von Avenarius, über die man sich so viel lustig macht, dasjenige sein, was an seiner Arbeit bleibenden Wert hat.

öfters und mit grosser Lebhaftigkeit an Eindrücke und Bilder erinnern, die ihnen seit ihrer Jugend oder wenigstens seit einer langen Reihe von Jahre vollständig entschwunden waren. So ist es z. B. eine bekannte Erscheinung, dass älteren Leuten bei der Rückkehr in ihre Heimat durch die associative Hilfe der Örtlichkeit Kindheitseindrücke auftauchen, die Decennien hindurch schliefen. Wenn jede Vorstellung nur als abhängige eines nervösen Elementes existieren könnte, so wäre es undenkbar, dass Vorstellungen wieder auftauchten, deren supponiertes materielles Substrat längst nicht mehr vorhanden ist, da alle Stoffteilchen im Gehirn erneuert sind; man wollte denn annehmen, dass jedes neue Atom von dem vorherigen eine Art Gedächtnis-Imprägnierung auf seine Reise mitbekommt. Es ist hier wichtig zu bemerken, dass die schlafenden Vorstellungen die ganze Zeit hindurch nicht ins Bewusstsein getreten sind. Die unbewussten Vorstellungen, die allen Theorien gerne ihre Hilfe leihen und keine desavouieren, möchten auch schwer heranzuziehen sein, da ja auch sie an materielle Teile gebunden gedacht werden müssen. 2. Alle makroskopischen und mikroskopischen Untersuchungen haben bis heute keinen Unterschied zwischen dem Gehirn des Mannes und dem der Frau finden lassen, trotzdem doch die grundlegenden geistigen Differenzen nicht wohl bezweifelt werden können. 3. Alle psychophysischen Zuordnungs-Gesetze kranken an dem prinzipiellen Mangel, dass den extensiven, messbaren Reizgrössen nicht intensive Empfindungsgrössen zahlenmässig mit Berechtigung zugeordnet werden können. Es hat keinen Sinn, zu sagen: Eine Empfindung ist doppelt so gross wie eine andere, weil ja intensive Grössen nicht mit extensiven (Mass-) Grössen exakt verglichen werden können (vgl. hierzu H. Cohen: „Das Prinzip der Infinitesimal-Rechnung und seine Geschichte“. S. 158 f.).

Wenn diese Einwände zurecht bestehen, und ich sehe nicht, wie man sie ohne komplizierte Hilfshypothesen abschwächen könnte, so ist eine lückenlose Psychophysik (als Lehre und nicht als Methode) unmöglich.[1]) —

---

[1]) Avenarius hat sich in der Parallelismus-Frage nicht klar ausgesprochen. Er erklärt („Bemerkungen zum Begriffe des Gegenstandes der Psychologie“. Vrtljhrsschr. f. w. Ph. 1895. S. 14): Der „Parallelismus von Physischem und Psychischem fällt dahin“, was er schliesslich seiner Terminologie, die diesen Unterschied nicht kennt, schuldig ist. Nun bedeutet aber der ganze Empiriokritizismus nur eine konsequente Durchführung des

6. Monismus und Dualismus.

Mach sagt auf S. 35: „Ich sehe keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in Bezug auf diese Elemente“ und erläutert, dass irgend ein Element, z. B. eine Farbe, ein physikalisches Objekt sei, wenn wir auf den Zusammenhang mit anderen physikalischen Elementen, z. B. die Lichtquelle, achten, aber ein psychologisches Objekt, oder eine Empfindung, wenn wir seine Abhängigkeit von der Netzhaut in Betracht ziehen. Er nennt also das, was meist mit „physiologisch“ bezeichnet wird, „psychologisch“ und hat insofern allerdings vollständig Recht, wenn er einen prinzipiell erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen der menschlichen Netzhaut und den anderen Gegenständen im Raume nicht zulässt. Was er zur Bekräftigung dieser Angabe heranzieht, ist auch als Argument gegen die subjektiven Theorien von Locke, Johannes Müller u. a. zutreffend. Aber unter der Hand sind ihm die eigentlich psychischen Elemente (Gedanken, Phantasievorstellungen etc.) ganz entschwunden, und die so erworbene „monistische“ Basis ist deshalb monistisch, weil letztere bei Feststellung des prinzipiellen Standpunktes vernachlässigt worden sind, und erst später in die Psychologie eingeführt werden.

Im Sinne seines Ökonomie-Prinzipes erkennt Mach nur eine Art von „Elementen“ an, giebt aber die Notwendigkeit zu, einen Gegenstand, den wir vor uns sehen (etwas „sachhaft“ gegebenes bei Avenarius), von demselben Gegenstand, wenn wir ihn vorstellen („gedankenhaft“ gegeben), zu unterscheiden, und behauptet, um mit gleichwertigen Elementen auszukommen, dass die Elemente in beiden Fällen dieselben seien, aber die „Art ihrer Verbindung verschieden“. Diese Erklärung oder Beschreibung, oder wie man das sonst nennen will, sagt gar nichts, da die Art der Verbindung nicht untersucht wird. Mit nicht viel weniger Recht kann ich behaupten, „ein Tisch und ein Mensch ist aus denselben Elementen zusammengesetzt, nur die Art dieser Verbindung ist verschieden“.

Parallelismus-Prinzips, und Avenarius sagt einige Zeilen später, dass doch „ein gewisser Parallelismus“ bestehe, den er als einen „empirischen“ im Gegensatze zu anderen „metaphysischen“ charakterisiert, und dann ganz richtig in der Weise bestimmt, wie er von allen klar denkenden Psychologen angenommen wird. Am Ende handelt es sich ihm nur darum, festzustellen, dass „die ‚volle Erfahrung‘ erhaben ist über den Dualismus zwischen Physischem und Psychischem.“

Der Grundfehler jedes übertriebenen Relativismus wird an Mach recht klar: Es gehen alle Kriterien der Wirklichkeit verloren und die objektive Existenz lässt sich von der Hallucination, dem Traum, ja von der gewöhnlichen Sinnestäuschung, nicht scheiden. Mach spricht auch diese Konsequenz deutlich aus: „Auch der wüsteste Traum ist eine Thatsache, so gut als jede andere". „Was berechtigt uns aber, eine Thatsache der anderen gegenüber für Wirklichkeit zu erklären und die andere zum Schein herabzudrücken?" (S. 8.) Vom Standpunkte der Machschen Erkenntnistheorie, die nicht werten, sondern nur beschreiben kann, berechtigt uns allerdings gar nichts dazu. Daraus kann aber vielleicht eher der Schluss gezogen werden, dass man sich nach einer anderen umzusehen hat, als dass es kein Kriterium des objektiven Geschehens giebt. Man vergleiche hierzu das früher über den Begriff der Wahrheit gesagte. Die eigentümliche, durch nichts anderes zu beschreibende Objektivität, die das Sein charakterisiert, und die eben nicht weiter definiert werden kann, weil sie etwas ganz einzigartiges ist, wird von jedermann gefühlt, ob er nun die Dinge von einem noch so verschrobenen System aus betrachtet, oder naiv an sie herantritt. Erkenntnistheoretisch unterscheidet sich die Wirklichkeit vom Traume dadurch, dass die Elemente der Wirklichkeit durchaus in einheitlichem Kausalzusammenhange stehen, ein Erfahrungsganzes ausmachen, während dem Traumbewusstsein das Kriterium der kontinuierlichen Erfahrungseinheit abgeht. Es besteht aus abrupten Erfahrungsstücken. Dieser singuläre Zug des Wirklichen ist bei Mach verschwunden. Es fehlt ihm jedes Mittel, das Urteil des Vollsinnigen vor dem des Irrsinnigen auszuzeichnen. Eine praktische Konsequenz aus dieser Lehre zu ziehen, hat man sich allerdings bisher noch gescheut. Vivant sequentes. Bei Avenarius, dessen Standpunkt der des Psychologen und nicht der des Physikers ist, und der sich so gewissermassen die Möglichkeit der Kontrole durch das Experiment unter den Füssen fortzieht, giebt es schon gar kein Mittel, Hallucination von Wirklichkeit zu scheiden. Es ist anzunehmen, dass der Empiriokritizismus, wie alle ähnlich mangelhaft einseitigen Weltauffassungen, noch einen grossen Aufschwung nehmen, zu allen möglichen paradoxen Ansichten, besonders bei philosophisch wenig gebildeten, Anlass geben wird, um dann ins historische Raritätenkabinet zu wandern. Der wertvolle Versuch von Avenarius, eine Psychologie mit möglichst wenig Voraussetzungen zu schaffen, ist aber freudig

zu begrüssen, wenn auch sein Anspruch, eine „allgemeine Erkenntnistheorie“ und nicht nur eine Psychologie zu liefern, zurückgewiesen werden muss. Kant spricht (Prolegomena § 27) „von der langen Gewohnheit, Erfahrung für eine bloss empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten und die daher daran gar nicht denken lässt, dass sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingiltigkeit giebt, und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht.“ Es scheint also keine neue Entdeckung zu sein, dass man Erfahrung als den Inbegriff aller jemals gemachten Wahrnehmungen ansieht, sondern Kant nennt diese Ansicht schon „eine lange Gewohnheit“, und sucht unter anderem auch darin den grossen Wert der Kritik, diese so natürliche, man könnte sagen naive Ansicht widerlegt zu haben. Dass hundert Jahre nach seiner Riesenarbeit wieder Philosophen kommen, die dort anknüpfen, wo er ausführlich widerlegt hat, ohne auch nur von seinen Gedanken Notiz zu nehmen, ist für den vielgerühmten Fortschritt in der Entwicklung des menschlichen Denkens kein gutes Zeichen. Gewiss — Kant steckt voller Widersprüche, und bekanntlich hat eine ganze Litteratur es versucht, sie zu klären. Wenn ein Philosoph alle Dinge in einen vollständig neuen Zusammenhang bringt, und Probleme aufstellt und zu beantworten unternimmt, deren Möglichkeit nie jemandem in den Sinn gekommen war, und so tief in die Natur des Erkennens hineinleuchtet, dass noch heute manches unverstanden scheint, dann wird man die Irrtümer und Verworrenheiten eines solchen Mannes nicht mit demselben Massstabe beurteilen dürfen, wie die Fehler eines gewöhnlichen Philosophen, und die gerne ausgesprochene leichtfertige Meinung, man könne aus einem Werke, das unklar und widerspruchsvoll ist, nicht viel gewinnen, beweist nur, dass man die Abgründe Kants nicht einmal ahnt.

Das primärste Problem aller Psychologie, ja man könnte vielleicht sagen, ihr Problem *κατ᾽ ἐξοχήν*, ist das Selbstbewusstsein. Mach verkennt seine Bedeutung vollständig. Wenn er meint: „Ein mannigfaltiger zusammenhängender Inhalt des Bewusstseins ist um nichts schwerer zu verstehen, als der mannigfaltige Zusammenhang der Welt“, so hat er allerdings ganz recht, denn von seinem Standpunkte aus ist beides ein Rätsel und eigentlich gar nicht zu verstehen, allenfalls zu beschreiben. Die Thatsachen der psychischen Aktivität, die Aufmerksamkeit, die willkürlich hervorgerufenen Phantasievorstellungen, und vor

allem die nicht genug zu betonende Einheit des Selbstbewusstseins müssen unverständlich bleiben, wenn das Ich keine „reelle, sondern nur eine ideelle denkökonomische Einheit“ sein soll. Dass man trotz der Annahme einer empirischen Apperception als psychologisches Faktum (zu unterscheiden von der transscendentalen Apperception als conditio sine qua non aller Natur) über das Bestehen oder Nicht-Bestehen einer Seele noch nicht die geringste Behauptung aufgestellt hat, und sogar deren Existenz für das Gebiet des Erkennens ablehnen kann, hat Kant in den „Paralogismen“ bewiesen und mit imponierender Konsequenz durchgeführt. Die komplizierteren Fragen der Psychologie, die ohne die Annahme eines aktiven Erkenntnissubjektes ganz unzugänglich sind, wie vor allem die künstlerische Produktion, seien nur erwähnt, da ja über derartiges Aufklärung nicht erwartet werden kann. „Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radiernadel gebrauchen“ sagt Kant in seinem ähnlichen Falle (Prolegomena, Vorrede). [1]) Das Ich-Problem selbst soll hier nicht behandelt werden, da es zu weit abführte.

Ich möchte mir schliesslich einige Bemerkungen über Monismus und Dualismus gestatten. Man sagt meist, dass derjenige Dualist wäre, der eine Zweiheit von Grundprinzipien annimmt, etwa „Geist und Materie“, oder „Denken und Sein“, und Monist derjenige, der diese Zweiheit auf ein höheres Prinzip zurückführt. So wird z. B. Spinoza ein Monist genannt, weil das Räumlichsein und das Denken doch nur als Attribute einer einzigen Substanz

---

[1]) Zu welchen logischen Widersprüchen die Auffassung des Ich als denkökonomischer Einheit führt, wird durch den folgenden einfachen Gedankengang sehr klar, den ich mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers der Wiener Doktor-Dissertation (1903): „Richard Avenarius als Gründer des Empiriokritizismus“ von Oscar Ewald entnehme: „Soll das Streben nach Kraftersparnis nicht als Tendenz eines notwendig transscendenten Universalwillens die kosmischen und individuellen Evolutionen beherrschen, soll er immanent im Rahmen eines subjektiven Einzelwillens sich entfalten können, so ist eo ipso vorausgesetzt, dass ein Subjekt existiere, das diesen Trieb befriedigen wolle, und demnach kann dasselbe dem Streben nach Kraftersparnis nicht erst seine bewusste Existenz verdanken. Mag auch physiologisch das Ökonomie-Prinzip in unbestrittener Geltung sein, so wird es sich psychologisch doch immer als eine Zweckbestrebung des Subjektes äussern, und nicht dieses selber als Mittel zum Zwecke ins Leben rufen, wie die hier sichtlich zum crudesten Materialismus hinneigende Darstellung Machs behauptet.“

angesehen werden. Mach ist konsequenter Monist, weil er nur einerlei Weltelemente kennt. Da es im allgemeinen für ehrenvoller gilt, Monist als Dualist zu sein, bemühen sich manche Philosophen (z. B. Fechner), ihre zwei Prinzipien in ein einziges höheres aufgehen zu lassen. Dass Gegenstände und Gedanken nicht dasselbe sind, giebt jedermann (auch jeder Philosoph) zu. Es handelt sich also mehr um den Grad des Unterschiedenseins als um ein Prinzip, und die Grenze lässt sich von diesem Gesichtspunkt nicht recht ziehen, da der eine eben mehr, der andere weniger Gewicht auf den Unterschied legt. Wirklich machen auch die grossen bewussten Dualisten die Scheidung nicht nach dem Physischen und Psychischen, sondern suchen ein anderes Mittel, die Zweiheit der Welt darzustellen. Kant scheidet die Welt der Erscheinungen (zu der Gedanken ebensogut als Gegenstände gehören) von der Welt der „Dinge an sich" und für Schopenhauer ist die psychisch-physische Welt „Vorstellung", das innerste Wesen der Welt aber ein anderes: „der Wille". Man sieht also, dass in diesen klassischen Fällen die Dualität der Welt vom ethischen Standpunkt aus postuliert wird (denn dass das „Ding an sich" kein theoretisches Problem sein kann, wurde schon im 3. Abschnitt erläutert); und mit dieser Auffassung stimmen alle idealistischen Systeme überein. Auch die christliche Lehre scheidet zwischen „Zeitlichkeit" und „Ewigkeit" und die deutschen Mystiker kennen eine „Welt", zu der sie alle Dinge samt ihren Gedanken und Gefühlen zählen, und „Gott", der bei ihnen das Ethische schlechthin bedeutet und ganz unpersönlich geworden ist. Hier erkennen wir vielleicht auch den Grund, der den Monismus so wünschenswert erscheinen lässt. Er ist nicht Wirklichkeit, denn das sittliche Prinzip offenbart sich allen tieferen Menschen, und tritt in ihnen der Erscheinungswelt gegenüber, er ist aber als Sehnsucht psychologische Wahrheit. Wenn Jacob Böhme in jedem Stück Metall „Gott" sieht, so will er damit sein sittliches Streben nach Vereinigung mit der Weltseele aussprechen. Welche tiefe Deutung dieses Bedürfnis bei Kant in den „Ideen der praktischen Vernunft" gefunden hat, soll hier nicht weiter erörtert werden. Diesen ethischen Standpunkt überträgt z. B. Paul Deussen („Die Philosophie der Upanishads" S. 220) irrtümlich auf theoretisches Gebiet, wenn er sagt: „Es liegt in der Natur eines philosophischen Prinzips, eine Einheit zu sein, aus welcher die Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen abgeleitet wird. Daher ist der natürliche

Standpunkt für die Philosophie der Monismus." So kommt er dazu, im Vedantâ Monismus zu sehen, da doch dieses rein-idealistische System offenbar dualistisch sein muss (Âtman und Mâyâ). In der brahmanischen Eschatologie findet denn auch die oben erwähnte Sehnsucht als Erlösungslehre ihre Stelle.

Als Monist ist nach dem vorausgehenden derjenige zu bezeichnen, der behauptet: Alles Sein steht in einem rationalen Funktionalzusammenhang und darüber hinaus ist nichts vorhanden. So muss auch der Monist genannt werden, der die Existenz einer Geisterwelt zulässt, wofern nur die Vorgänge in ihr nach festen Gesetzen geordnet sind. Die Welt ist ihm dann eben nicht ein System von n Gleichungen, sondern von $n + m + \ldots + x$ Gleichungen, je nach der Zahl der anzunehmenden Geisterwelten, was prinzipiell philosophisch gleichgiltig ist. Ein wirklicher philosophischer Dualismus tritt erst dann ein, wenn gelehrt wird, dass den rationalen Gleichungssystemen ein transrationaler Faktor gegenüberstehe, der sich nicht nur aus Gründen unserer mangelhaften Erkenntnis, sondern prinzipiell nicht rational fassen lasse. Wer also der Meinung ist, dass nicht nur der begrifflich-wissenschaftliche Standpunkt der Weltbetrachtung zulässig sei, sondern auch der ethische, der ist Dualist und steht auf demselben Boden wie die grossen idealistischen Systeme vom Vedantâ bis zu Schopenhauer.

7. Entwickelungstheoretische Hypothesen.

Mach kennt keinen Unterschied zwischen Metaphysik und formalem Apriorismus; alles, was nicht (in seinem Sinne) rein empirisch ist, muss rettungslos der Ausschaltung verfallen. Auf dem Gebiete der physikalischen Hypothesen hat diese Methode bekanntlich segensreich gewirkt, und besonders unter den verschiedenen Atom- und Ätherhypothesen aufgeräumt. Seine Tendenz, die mechanische Auffassung der Physik durch eine rein phänomenologische zu ersetzen, verbreitet viel Aufklärung, und ihm ist es zum Teil zuzuschreiben, dass es die Physiker doch wieder für notwendig erachten, sich mehr mit allgemeinen Fragen zu beschäftigen, als dies lange Zeit der Fall war. Um so merkwürdiger muss es berühren, dass Mach die haltlosesten Evolutionshypothesen, die bekanntlich in den letzten Jahrzehnten wie die Pilze aus dem Boden Englands und Deutschlands hervorgewachsen

sind, mit ausgesprochener Vorliebe aufnimmt. Die modernen Naturforscher scheinen überhaupt bei allem Hass gegen metaphysisch aussehende Hypothesen der gehätschelten Entwickelungstheorie eine Ausnahmsstellung zuzubilligen; man übersieht es gerne, dass auch diese Spekulationen durchaus metaphysischer Natur sind, und um nichts empirischer, als die Theorien über Polarität, die Humoral-Pathologie und ähnliche Produkte der Naturphilosophie. Die Mode darf so auch in der gestrengen Naturwissenschaft ihr Wesen treiben.

Einige merkwürdige Evolutionshypothesen wurden schon an ihrem Orte erwähnt. Zwei besonders seltsame seien einzeln angeführt. Auf S. 234 der Analyse d. Empfind. definiert Mach das Genie als Talent mit „über die Jugendzeit hinaus erhaltener Fähigkeit der Anpassung". Wenn man schon à tout prix diese rätselhafteste Erscheinung des Lebens nach dem Grundsatz des survival of the fittest erklären will, so möge man das Genie doch lieber für die Menschenart erklären, die sich überhaupt nicht anpasst, sondern entweder die anderen sich anpasst (Wagner) oder zugrunde geht (Mozart). Man wird so wenigstens der historischen Wahrheit etwas näher kommen, wenn es auch billig bezweifelt werden darf, ob sich das Genie nach utilitaristisch-bewährtem Prinzip rubrizieren lässt. Da auch unter den Morus-Seidenraupen (S. 62) Genies vorkommen, und zwar, wie es scheint, in grösserer Anzahl als unter den Menschen, braucht man diese Auffassung nicht gar ernst zu nehmen. Dagegen steigen Mach plötzlich Bedenken auf, ob die Evolutionslehre der grosse Talisman auch wirklich ist, da er in der Entwickelung der Kunst und besonders der modernen Musik einen Wert findet, der wenig „mit der Arterhaltung zu schaffen" habe. Dieses Dilemma, dass der Künstler zwar ein Anpassungsprodukt, die Kunst aber etwas sei, was sich nicht mit solchen Hilfsmitteln erklären lasse, bleibt leider unaufgelöst.

Die unverständlichste Anwendung hierher gehöriger Hypothesen dürfte sich auf S. 61 finden. Dort lesen wir, dass die Gespensterfurcht, die nach gutem alten Recept für „die wirkliche Mutter der Religionen" erklärt wird, „lange einem wirklichen ökonomischen Bedürfnis entsprochen hat und teilweise noch entspricht", und sich also vererbte. Nach dieser Lehre bestanden offenbar diejenigen Menschen den Kampf ums Dasein am besten, die sich vor den meisten Gespenstern fürchteten, was bisher nicht

bekannt war. Dass übrigens das Entwickelungsprinzip nicht das letzte und höchste Ziel aller Forschung sei, spricht Mach selbst klar aus.

Ärgeres Unheil als unter den Positivisten hat die Entwickelungstheorie in den Köpfen einiger Neukantianer gewirkt. Nach ihrer Meinung wären auch die Erkenntnisformen — Kategorien — nur ein Entwickelungsprodukt und könnten im Laufe der biologischen Evolution umgewandelt werden. Diese Ansicht ist ein sich selbst widersprechender Ungedanke, denn die Kategorien sind keine psychologisch-empirische, sondern eine transscendentale Thatsache.[1]) Jede Entwickelung (ob sie nun, wie man gemeinhin annimmt, ein Fortschritt zum „Besseren" sei, oder vielleicht ein Verfall) ist Veränderung. Veränderung ist ein bestimmtes Sein zu einer Zeit, auf welches ein anderes Sein zu einer anderen Zeit folgt. Wenn in jedem folgenden kleinsten Zeitabschnitt das im vorhergehenden kleinsten Zeitabschnitt gesetzte Sein ein anderes ist, so ist die Veränderung eine kontinuierliche, und eine solche kommt bei der organischen Entwickelung hauptsächlich in Betracht. Jede Veränderung ist also nur als materiell erfüllte Zeit denkbar, und eine Veränderung, welche ihre eigene Voraussetzung, nämlich die Zeit, verändern sollte, enthält in sich einen Widerspruch, kann nicht ausgedacht werden. Da jede Zeit und also auch jede Veränderung notwendig von einer bestimmten (eventuell auch unendlichen) Grösse (Quantität), in jedem Zeitteilchen vollständig determiniert (entweder erfüllt oder leer, Qualität), mit anderen Zeiten und Veränderungen in Verbindung stehend (Relation) und wirklich (Modalität) gedacht werden muss, ist es ebenso verkehrt, von einer Veränderung der Erkenntnisformen durch materiale Veränderung oder Entwickelung zu sprechen, als es etwa widersinnig wäre, das Leuchten der Sonne dadurch zu erklären, dass auf der Erde bunte Pflanzen wachsen. Die Entwickelung als Bestandteil der Erfahrung wird durch die Kategorien möglich und nicht umgekehrt. Wer also die Grundannahme Kants von der kategorialen Natur alles Erkennens für wahr hält, der darf nicht biologische Hypothesen, die zur Klärung mancher Fragen von mittlerer Allgemein-

---

[1]) Wilhelm Ostwald („Vorlesungen über Naturphilosophie") meint gar: „Vielleicht gelingt es einmal einem kühnen und selbständigen Geiste, sich von den bisher üblichen (?) Denkformen unabhängig zu machen oder andere zu finden, welche dasselbe oder auch mehr leisten."

heit sehr wertvoll sind, auf die Wissenschaft von der Entstehung der Erfahrung übertragen. Überhaupt hat es der Philosoph gar nicht notwendig, auf jede Entdeckung im Reiche der Marsupialien und auf jede Reisebeschreibung aus dem Lande der Brasilneger mit einer philosophischen Systemschwankung zu reagieren.

8. Ethische Ansichten.

Der grösste Stolz des Darwinismus ist zweifellos die Evolutionsethik. Der britische Utilitarismus wurde von der Descendenz-Theorie befruchtet und gebar diesen Bastard, der unsere Zeit einmal als die flachste und mittelmässigste charakterisieren dürfte. An die Stelle des Denkens werden die vorlauten plebeischen Reflexbewegungen gesetzt, die künstlerische Thätigkeit wird allenfalls noch als Faktor der sexuellen Zuchtwahl zugelassen, und der Kompilator Herbert Spencer brachte alle Werte nach ihrem sozialen Nutzen in ein System, das dem Ideale des englischen Spiessbürgers angepasst als höchster Ausfluss ethischer Weisheit bewundert wird. Die Fähigkeiten, die sich im Kampfe ums Dasein gekräftigt haben sollen, in unseren friedlichen Zeiten hauptsächlich Pünktlichkeit und ökonomischer Sinn, werden als die eigentlichen Qualitäten angesehen, die den Menschen zu einem ethischen Wesen stempeln. Sie machen ihn für den erhabenen Beruf geeignet, mit seinesgleichen in gesund angelegten Städten zu leben, pünktlich seinen Arbeitsort aufzusuchen, sich zu propagieren, und im hohen Alter friedlich zu entschlummern, um noch als Asche den Feldern Düngemittel zuzuführen, ein nützliches Mitglied der Menschheit in Leben und Tod. „Nützlichkeit ist Sittlichkeit" lautet die Devise unserer aufgeklärten Zeit. Man begreift, dass tiefe Geister wie Wagner in ihrem Ekel heroische Gestalten über jedes Mass hinaus schaffen mussten, und dass Nietzsche halb im Wahnsinn seine übermenschlichen Postulate aufstellte. So hat sogar die Zeit der sanktionierten Symbiose noch (quasi durch reflektorische Abwehrbewegungen) Grosses hervorgebracht.

Obzwar Mach durchaus auf dem Boden der Evolutionstheorie steht, hat ihn sein guter Geschmack vor diesen jämmerlichen Idealen so ziemlich bewahrt. Mehr der Physis als dem Ethos zugewandt, werden moralische Fragen nur gestreift und zwar in einer Weise, die seinem Charakter und seiner vornehmen Gesinnung Ehre macht. Da das Ich nun einmal tot gesagt ist, sind

die Konsequenzen hieraus leicht zu ziehen. Jede Art des Egoismus hat ihre logische Berechtigung verloren, und es lässt sich kein vernünftiger Grund finden, warum die einzelnen Verknüpfungspunkte von Elementen (die früheren Individuen) nicht in schönster Eintracht leben sollten. Der Glaube, dass durch erkenntnistheoretische Lehren das Handeln des Menschen, noch dazu in seinem centralsten Punkte, zu beeinflussen sei, muss höchst naiv genannt werden, enthält aber gewissermassen in sich die indirekte praktische Widerlegung der ganzen Theorie vom Aufbau des Ich. Es ist sehr zu befürchten, dass die Menschen auch für den Fall, dass diese Erkenntnistheorie einmal an Stelle der Religionslehre in den Schulen vorgetragen werden sollte, ihre Handlungsweise nicht merkbar modificieren werden. In letzter Linie deckt sich natürlich die Machsche Auffassung mit der gewöhnlichen Sozialethik vollständig, nur hat sie einen edleren Individualcharakter. Jeder heroische Zug geht ihr vollständig ab, da ja die Überwindung des Egoismus nicht als ein Opfer, sondern einfach als eine logische Konsequenz angesehen wird.

Es muss von vornherein als verfehlt bezeichnet werden, noch von irgend einer Sittlichkeit zu sprechen, wenn die Persönlichkeit für eine Fiktion erklärt wird, auf deren Elimination alles Streben gehen soll. Dass Sittlichkeit eine Übertragung physikalisch-biologischer Regeln auf das menschliche Handeln sei, wird heute von vielen Seiten ausgesprochen; es ist aber total unverständlich, wie man aus irgendwelchen Naturgesetzen, und wäre es auch das viel in Anspruch genommene der Entwickelung, ein ethisches Postulat ableiten will. Diese Art, Ethik zu begründen, dreht sich immer im Kreise. Woher nimmt man denn irgend einen Massstab des Sittlichen, der sich über das Biologische erheben soll, wenn nicht aus der Persönlichkeit? Aus der Sorge um das möglichst grosse Wohlbefinden der menschlichen Gattung Forderungen zu formulieren, entbehrt jeder Berechtigung. Warum soll es sittlich sein, die Lust der Gattung zu erhöhen, und ihre Unlust zu vermindern? Dann müsste es am sittlichsten sein, die eigene Lust zu erhöhen, und dies wird von den Evolutionsethikern meist nicht zugegeben. Woher wissen denn diese Philosophen (oder wie sie sich lieber nennen, Soziologen) so genau, wohin die Entwickelung der ganzen Natur treibt? Wie können sie diesen Fetischismus mit einem Begriff, der sich auf Handknochen und Hautfarben ganz gut anwenden lässt, begründen? Haben sie vielleicht eine Entwickelung

der Sittlichkeit seit den Tagen der griechischen Kultur oder des Urchristentumes bemerkt? Und wenn selbst die Natur (die in solchen Fällen immer anthropomorphisiert gedacht wird) den innigen Wunsch hegt, dass sich die menschliche Gattung zu wunderbarer Anpassungsfähigkeit entwickele, aus welchem Grunde sollen wir uns hieraus ein Gesetz machen? Wenn dies Fabelwesen, Natur genannt, so stark ist, uns noch weiter, vielleicht zu Übermenschen oder zu ätherischen Geistern zu entwickeln, so braucht es wahrlich unsere Hilfe und unsere soziologische Wissenschaft nicht dazu. Auf alle diese Fragen giebt die Sozialethik die stereotype Antwort: Gut ist, was der Gattung nützt. Wenn jemand so bescheiden ist, sich mit dieser tiefsinnigen Ansicht zufrieden zu geben, so ist dagegen natürlich nichts einzuwenden, aber ein Dogma für alle daraus zu machen, die anders denken, geht nicht an. Es ist übrigens sehr bezeichnend, zu welcher erhabenen Weltanschauung Schopenhauer durch die Erkenntnis von dem primären Charakter des Willens gegenüber dem Intellekt gelangt ist, und welche kläglichflachen Konsequenzen die Evolutions-Ethik aus dem gleichen Gedanken zieht.

Alle grossen philosophischen Systeme von den Upanishads bis zu Schopenhauer (die freilich mit den Errungenschaften moderner Physik nicht konkurrieren können) haben die Sittlichkeit aus dem tiefsten Grunde des Individuums abgeleitet und Kant hat gezeigt, wie sich Sittlichkeit mit Erkenntnis vereinigen lässt, und sogar die eine die andere bedingen muss. Es ist kaum anzunehmen, dass der Versuch Machs, auf Grund einer biologischen Theorie ethische Postulate aufzustellen, Erfolg haben werde. Avenarius, der sich mit der Beschreibung sozialer Phänomene begnügt und nichts postuliert, ist hier wenigstens konsequent. Jeder Zweckethik muss das eigentliche Charakteristikum wahrer Sittlichkeit, die Autonomie, abgehen. Die zahlreichen „Systeme der Ethik“, die Autonomie (Sittlichkeit) mit Heteronomie (soziale Zwecke) vereinigen wollen, sind allerdings noch wertloser als diejenigen, die wenigstens in der Durchführung des heteronomen Prinzips mit immanenter Logik vorgehen und den sozialen Nutzen zum leitenden Gesichtspunkt machen.

9. Kultureller Ausblick.

Wenn man die Frage aufwirft, ob in den Theorien von Mach und Avenarius Elemente enthalten sind, die im weiteren Verlaufe des menschlichen Erkennens berufen sein dürften, eine Rolle zu spielen, so kommt in erster Linie das Prinzip der reinen Beschreibung in Betracht. Der Gedanke, alle Phänomene sine ira et studio mit dem scharfen Blicke des Forschers möglichst getreu und übersichtlich abzuschildern, und in ein haltbares System einzuordnen, ist als solcher nicht neu. In den beschreibenden Naturwissenschaften, in vielen Zweigen der Philologie und besonders in den historischen Disciplinen hat eine ähnliche Methode seit jeher bestanden und in der mathematischen Physik wurde dieses Prinzip zum erstenmale bewusst von Kirchhoff aufgestellt. Aber die Forderung, das Prinzip der reinen Beschreibung als das einzig mögliche für alle Wissenschaften gelten zu lassen, und die Aufgabe der Philosophie, die immer als selbständiges und höheres Gebiet galt, nur in die konsequente Durchführung dieser Methode zu setzen, ist wohl von Mach und Avenarius zum erstenmale erhoben worden. Ohne der gestellten Aufgabe entsprechend auf die Bedeutung dieses Prinzipes für die Naturwissenschaft und die Wissenschaft überhaupt einzugehen, werde hier nur rekapituliert, dass die Beschreibung für die Erkenntnistheorie durchaus nicht als einzige Methode zureicht. Es wurde nachzuweisen versucht, dass an Stelle des letzten Problems, das Menschen untersuchen können, nämlich: „Durch welche Funktionen entsteht dasjenige, was wir Erfahrung nennen?“ das beschränktere: „Wie analysiere ich die durch Erfahrung gegebenen Empfindungskomplexe am besten?“ geschoben wurde, in der eingestandenen Absicht, jede umfassendere Fragestellung für unmöglich zu erklären. Die erstere Frage wurde von Kant gestellt und beantwortet. Es ist hierbei vollständig gleichgiltig, ob alle seine Deduktionen richtig sind, ob es etwa nicht zwölf Kategorien giebt, sondern weniger, wie Schopenhauer, oder mehr (sechzehn) wie Albrecht Krause will; diese Fragen sind nicht von prinzipieller Bedeutung. Von prinzipieller Wichtigkeit ist nur die Thatsache des kategorialen Erkennens und die unumgängliche Notwendigkeit der transscendentalen Synthesis der Apperception, mit einem Worte die Logicität des Seins.

Es ist allerdings nicht jedermanns Sache, an diese Probleme zu rühren, und das Verdienst Machs wird dadurch nicht ge-

schmälert, dass er sie nicht behandelt hat. Ein Irrtum ist es aber, wenn er glaubt, mit der versuchten Analyse der Erfahrungsdaten alle Probleme bewältigen oder „ausschalten“ zu können. Die Sache liegt nicht so einfach, dass „die Probleme entweder gelöst oder als nichtig erkannt werden“; man muss auch fragen, wie Probleme zu stellen sind. Dass Machs Standpunkt kein kritischer, sondern ein dogmatischer ist, beweisen auch die Rügen, die er Naturforschern erteilt, die in ihrem Erkenntnisdrange vor der Untersuchung der sogenannten spiritistischen Phänomene nicht zurückschreckten. Er verweist Männer wie Zöllner und Wallace (deren Namen er allerdings nur erraten lässt) auf anthropologische Berichte über primitive Völker bei Tylor und fügt hinzu: „Der Schaden scheint in der Mehrzahl der Fälle auf einer zu einseitigen intellektuellen Kultur, auf Mangel an philosophischer Erziehung zu beruhen“ (Wärmelehre S. 372).[1])

Zum Schlusse werde noch auf einige Erscheinungen hingedeutet, die sich als Konsequenzen der in manchen Kreisen sehr geschätzten Machschen Lehren schon heute gezeigt haben. Der Mach nahestehende berühmte Elektrochemiker Wilhelm Ostwald, der durch seine empirische Ableitung des Kausalitätsbegriffes („Vorlesungen über Naturphilosophie“ 1901) gezeigt hat, dass er von kritischem Geiste unberührt geblieben ist, sagt in einer Kritik von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturw.“ (Annalen der Naturphilosophie I, 1) stolz gegenüber der tiefen und heute noch unverändert wahren Einsicht Kants, dass die Psychologie es nie zum Range einer wirklichen Naturwissenschaft bringen werde, die Kategorien wären ganz einfach die allgemeinen psychologischen Gesetze, die man zwar mit allen Methoden der sogenannten Experimental-Psychologie noch nicht gefunden hat, aber möglicherweise doch einmal bei einem recht hohen Stand der Entwickelung finden könnte. Er behauptet, „dass der Energiebegriff sich auch geeignet erweise, das geistige Geschehen zu umfassen“, und erklärt, dass es keine apodiktische Erkenntnis gebe, und dass wissenschaftliche Hypothesen (dafür hält er nämlich die Kategorien gelegentlich), die gestern zu Recht bestanden, heute als unrichtig aufgezeigt werden. Nachdem er noch behauptet hat, dass in Kants Sinn die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, „das gewöhnliche Arbeitsgebiet der Metaphysik“ mit den Anfangsgründen

---

[1]) Es wäre interessant, noch das Verhältnis Machs zu G. Th. Fechner zu besprechen, doch würde dies von unserem Thema zu weit abführen.

der Naturwissenschaft „grundsätzlich zusammengehöre", erklärt er, „dass sich die Metaphysik [soll heissen Aprioristik] in unseren Tagen anscheinend zu nichts aufgelöst habe". Eine Fortsetzung dieser im November 1901 erschienenen Besprechung der Vorrede der „Met. Anfangsgründe" ist bis heute nicht gefolgt. Vielleicht sind Ostwald doch Bedenken aufgestiegen. Auch Kants „Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urteil folgen kann", ist noch heute ganz beherzigenswert.

Da die atavistischen Götzenbilder von starker Hand vernichtet lagen, und Philosophie, philosophische Begründung der Sittlichkeit und dergleichen altertümlicher Hausrat „der Ausschaltung verfallen" war, da zog die lärmende Schar der Korybanten heran, um die toten Götter zu verhöhnen. Alle die grossen Denker, deren Namen sie längst vergessen und deren Bücher sie nie gesehen hatten, waren auf äusserst sinnreiche Weise ins biologische Museum verwiesen worden, wo sie allenfalls noch den verstaubten Historiker, nicht aber den modernen Forscher interessieren konnten. Diese gewaltige Ökonomie des Lernens fand grosse Zustimmung. Der radikalste Flügel der Antimetaphysiker verband sich in feinem Instinkte mit der dionysischen Sektion der Nietzscheaner und feierte im Taumel des Ressentiment-Hasses wüste Orgien. Das an sich schon metaphysikverdächtige Denken wurde durch den völlig hypothesenlosen körperlichen Sport ersetzt, um hierdurch anzudeuten, dass die Arme und Beine und besonders die Stimmbänder des Kehlkopfes eine wichtigere Waffe im Kampfe ums Dasein wären, als die zahlreichen, wenig ökonomischen Reflexbewegungen, die man bisher unter dem Namen „Denken" so sehr überschätzt hatte.

Mach selbst steht derlei Ansichten, die meist mit dem primitivsten Materialismus Hand in Hand gehen, selbstverständlich ganz ferne.

Was den philosophisch angelegten Menschen (den eigentlichen Philosophen und den Künstler) vom gewöhnlichen (und hierher gehört im weiteren Sinne auch der grösste Gelehrte) unterscheidet, ist sein Staunen über die Welt. Wo der normale Mensch alles „ganz natürlich" findet, sich wie das Tier über nichts wundert, und jeden bemitleidet, der über die Dinge zu staunen vermag, sieht der Philosoph überall Probleme, in „gewöhnlichen" Vor-

gängen mehr als in „ungewöhnlichen". Je problematischer einem die Welt erscheint, je mehr einer unter den Problemen leidet, sie klar bewusst machen und womöglich auflösen will, desto philosophischer steht er der Welt gegenüber, er ist nicht dogmatisch, sondern kritisch. Die Tendenz, alles zu „deproblematisieren", ist demnach der unphilosophische Zug *κατ' ἐξοχήν* im Menschen, und in diesem Sinne kann auch der Religionsstifter und Prophet nicht Philosoph genannt werden, da ihm die Wahrheit seiner Grundsätze über jeder Frage steht. Das Überirdische erscheint ihm nicht mehr als Problem, sondern als Faktum von empirischer Evidenz, auch er deproblematisiert, aber in anderer Richtung und Absicht.

Wenn jemand durch eigene Reflexion und durch das Studium der grossen Genies der Menschheit zu der Überzeugung gekommen ist, dass eine Weltanschauung desto wahrer und tiefer sein wird, je mehr sie das Leidbeladene, die immanente Tragik des Daseins ahnen lässt, vor der aller naturgesetzliche Verlauf mit seiner starren Regelmässigkeit unbedeutend erscheint — wenn jemand zu dieser Überzeugung gelangt ist, wird er gegen ein philosophisches System von vornherein nicht günstig gestimmt sein, das als höchstes Ziel die Nichtigerklärung alles nicht Messbaren, die Ausschaltung alles Transrationalen, oder was dasselbe ist, die Ausschaltung der Individualität proklamiert. Er wird die Voraussetzung eines solchen Systems, nämlich die Statuierung des exakten Naturerkennens als einzig berechtigte Instanz für eine Weltanschauung anzweifeln dürfen. Eine Weltanschauung, die von allen höheren Fähigkeiten des Menschen keine als wertgebend gelten lässt, als die Kenntnis der Physik und der Physiologie (und darauf läuft es ja schliesslich hinaus), steht auf einer falschen Basis. Wie im Mittelalter der Kleriker als der Mensch schlechthin angesehen wurde, und sogar Geister vom Range eines Giotto diese Meinung vertraten, so besteht heute die Tendenz, den Physiker als den einzigen vollwertigen Repräsentanten der Gattung homo sapiens gelten zu lassen. Immanuel Kant hat den ganz unermesslich hohen Wert der Erkenntnis wie keiner von ihm klar gezeigt. Dann aber sprach er das grosse Wort vom Primate der praktischen Vernunft über die theoretische aus.

Kant in Holland.

Zweiter (Schluss-) Artikel.[1])

Von Professor van der Wyck in Utrecht.

I. Dr. jur. C. W. Opzoomer. 1821—1892.

Dieser geniale Mann, der von 1846 bis kurz vor seinem Lebensende Professor der Philosophie an der Universität in Utrecht und unbestritten der gefeiertste Denker Hollands in der neueren Zeit war, muss zu den Gegnern Kants gerechnet werden. Da ich in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 106. Bd. schon weitläufig über Opzoomer Bericht erstattet habe, will ich hier nur einige Züge seiner empiristischen Philosophie hervorheben.

Opzoomer pflegte zu sagen: „Dass wir, vorstellende Wesen, keinen andern Zugang zur Welt als mittelst unserer Vorstellungen haben, ist eine Binsenwahrheit. Hier haben wir mit einem allgemein anerkannten Satze zu thun. Von diesem Punkte aus aber divergieren die Meinungen. Der Erfahrungsphilosoph sagt: Ausschliesslich mittelst unserer Vorstellungen kennen wir die Welt. Der Idealist hingegen sagt: Wir kennen ausschliesslich unsere Vorstellungen. Der empirische Philosoph fährt fort: Wären wir nicht da, die Welt würde nicht vorgestellt werden. Der Idealist zieht es vor, zu behaupten: Existierten wir nicht, die Welt wäre nicht da. Dem Erfahrungsphilosophen zufolge kennt der Geist die Natur; dem Idealisten zufolge macht der Geist die Natur. Kant hat Fichte nach sich gezogen, und noch immer ist es unerlässlich, dass alle Idealisten bei Fichte anlanden.“

Opzoomer war freilich davon überzeugt, dass die Art und Weise, wie sich die Wirklichkeit in unserem Bewusstsein ausnimmt, nicht bloss davon abhängt, was die Wirklichkeit an sich ist, sondern auch davon, was wir selbst sind. Aber er hielt es für verkehrt, zu fragen, wie viel unser Selbst zu unserem Erkennen beitrage. „Form und Inhalt der Erfahrung lassen sich nicht unterscheiden, da man immer nur Produkte, Zusammengesetztes zu sehen bekomme.“ Jedenfalls sei es reine Willkür, zu behaupten, Zeit, Raum und Kategorien wurzeln nur im Subjekt und haben keine Giltigkeit für die echte Realität. Auch müssen wir nicht von unserer Unwissenheit bezüglich der Dinge an sich selbst reden, denn das

[1]) Vgl. „KSt.“ Bd. III, Heft 4.

Wort Unwissenheit habe nur da einen gesunden Sinn, wo Erkenntnis wenigstens erreichbar wäre. „Eine Bedingung, welche zum Wesen aller Erkenntnis gehört, darf nicht Grenze der Erkenntnis heissen. Solch eine Bedingung ist der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Was träumt man von einem echten Wissen, welches ohne das wissende Subjekt entstände, von einem Weltgedanken, welcher nicht die Qualitäten des Denkenden, sondern nur die des Gedachten an sich trüge? Für den erkennenden Menschen giebt es keinen Unterschied zwischen demjenigen, was ist, und demjenigen, was er erkennt."

Opzoomers Ansicht ist keineswegs, dass der Geist einem Klumpen Wachs ähnlich sei, dem die Wirklichkeit ein Bild von sich einprägt. Ausdrücklich betont er, dass Aktivität und Passivität des Geistes immer Hand in Hand gehen. Es sei die Frage, wie der Mensch z. B. die Raumvorstellung erwirbt. Opzoomer weiss, dass es zur Erklärung des im Bewusstsein vorhandenen Raumes nie genügen kann, zu sagen: der Raum besteht. Er lässt sich nicht auf Theorien über den Ursprung des Raumbildes ein. Er versucht es nicht, den Raum in unserem Bewusstsein aus raumlosen Empfindungen aufzubauen. Aber ebensowenig sieht er Heil in der Behauptung, der Raum sei eine apriorische Anschauungsform des äusseren Sinnes. „Kant und seine Anhänger," sagt er, „beeifern sich, das Ungenügende jeder empirischen Ableitung zu erhärten. Das fällt ihnen nicht schwer. Auf die Frage aber, wie denn die Raumanschauung in unseren Geist gekommen sei, haben sie selbst keine andere Antwort als diese: sie gehört zu unserer Art wahrzunehmen. Auf die Weise wird kein Licht entzündet. Es ist ganz unbefriedigend, das Problem, wie wir eine bestimmte Vorstellung uns zu eigen gemacht haben, mit dem nichtssagenden Satz zu beantworten: ‚Kraft der Natur unseres Geistes'."

So wie Kant den Gedanken nicht ertragen konnte, dass die Welt der Erscheinungen eine Welt des Scheins, eine Welt von Gespenstern sein sollte, und deshalb, im Streit mit seiner Lehre über die Kausalität, Fichte gegenüber das Ding an sich anerkannte, so sah sich Opzoomer Kant gegenüber verpflichtet, im Interesse der Wahrheit der menschlichen Erkenntnis, alle unsere Anschauungen und alle unsere Begriffe als im Verkehr des Geistes mit der Wirklichkeit erworben zu betrachten. Mit menschlichem Wissen war Opzoomer selbstverständlich zufrieden, und er hielt es für Unsinn, zu fragen, ob bei intellektueller Anschauung die Wirklichkeit sich vielleicht nicht ganz anders ausnehmen würde, als wir sie uns vorstellen müssen, aber er wollte dann auch menschliches Wissen, und eben darum behauptet er, dass das Bild, welches wir uns von der Welt formen, nur dann für richtig gelten kann, wenn kein einziger Zug bloss aus uns selber stammt, sondern jeder Zug sowohl objektiv als subjektiv ist. Opzoomer war Empiriker aus Antagonismus gegen Kant, der den menschlichen Geist die schweren Ketten von Raum, Zeit und Kategorien hinter sich herschleppen lässt, welche ihn verhindern sollen, sein eigenes Haus zu verlassen und die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie an und für sich ist, die echte Wirklichkeit ausser Raum und Zeit. „Wie wissen Sie," fragt Opzoomer in einer Streitschrift gegen Prof. C. B. Spruyt, „dass die Anschauungs- und die Denkformen ausschliesslich unserer Natur

entstammen? Sie können es nicht wissen, und also ist es reine Willkür dies anzunehmen."

In einem Punkte war Opzoomer mit Kant einverstanden. Die sittlichen Ideale und der religiöse Glaube waren auch Opzoomer das Wertvollste am Menschen. Und auch er demütigte den Wissensstolz durch das Geständnis, dass diese grössten Güter der Menschheit uns nicht durch den Verstand garantiert werden. Wir können nicht allein von Wissenschaft leben; es sei besser, weise als gelehrt zu sein, und zur Weisheit gehöre das Wissen des Nichtwissens; die Gemütsverfassung, der gute Wille haben die Auffassung und Deutung der als ein Ganzes betrachteten Wirklichkeit zu bestimmen.

Opzoomer war nicht nur Philosoph, sondern auch bedeutender Jurist, Philologe und Ästhetiker.

II. Dr. J. P. N. Land. 1834—1897.

Weit über die Grenzen Hollands ist Land berühmt durch seine verdienstvollen Ausgaben der Werke Spinozas und Geulincx'. Er war nicht nur Philosoph, sondern auch ein ausgezeichneter Orientalist und Musikhistoriker. Im Jahre 1864 wurde er Professor für orientalische Sprachen und Philosophie am damaligen Athenaeum Illustre zu Amsterdam. Im Jahre 1872 siedelte er nach Leiden über, um als Nachfolger Stuffkens daselbst den Philosophiekatheder zu übernehmen. Diese Stelle behielt er bis kurz vor seinem Tode.

Es ist schwierig, zu bestimmen, in welchem Verhältnis Land zu Kant gestanden hat. Er hat sich darüber wenig in seinen Schriften geäussert und überhaupt hat er selten positive philosophische Gedanken entwickelt ausser auf dem Gebiete der Syllogistik, wo er es mit Bachmann eine falsche Spitzfindigkeit Kants nannte, dass dieser die drei letzten Figuren des Syllogismus für eine falsche Spitzfindigkeit erklärte. So viel ist indessen klar, dass Land kein Kantianer gewesen ist. Eher war er ein wissenschaftlich gesinnter Eklektiker. Er achtete es am gescheitesten, sich zu keiner Schule zu bekennen und von den verschiedenen grossen Denkern zu erwerben, „was der allgemeingiltigen Norm von Wahrnehmung und Denken gemäss" übernommen werden kann und muss. Ein eigenes System hatte er, so viel man weiss, nicht. Schon früh hat er die Überzeugung ausgesprochen, dass Erfahrung ohne hinzugefügte Annahmen zusammenhangslos ist und keine Erkenntnisse liefert, und diesem Gedanken von der Unentbehrlichkeit des rationellen Faktors in unserem Wissen ist er stets treu geblieben. Kants Kritik der reinen Vernunft warf er vor, dass sie geschrieben sei mit dem Nebenzweck, dem Glauben Raum zu schaffen. Schon darum, sagte er, ist es unthunlich, die Lehre Kants als eine normale Philosophie zu betrachten. Die Auseinandersetzung der Kantischen Philosophie von Prof. Robert Adamson, in einem Buche, das für Deutschland von Prof. Schaarschmidt übersetzt worden ist, hielt Land für empfehlenswert.

Er hat wie Dr. Spruyt den Empirismus Opzoomers bestritten.

III. Dr. C. B. Spruyt.

Dr. C. Bellaar Spruyt, Philosophieprofessor an der Universität zu Amsterdam, hat sich am ausführlichsten über Kant ausgesprochen in seiner mit Gold gekrönten Preisschrift: „Versuch einer Geschichte der Lehre der angeborenen Begriffe“ vom Jahre 1879.

Der scharfsinnige Verfasser behauptet, die Kritik der reinen Vernunft sei ein schwieriges Buch durch die Neuheit seines Hauptgedankens, welcher auch jetzt noch dem gewöhnlichen Bewusstsein ganz fremd ist. Dieser Hauptgedanke betrifft das Verhältnis unserer Vorstellungen zu einer gegenständlichen Welt. Der natürlichen Ansicht zufolge ist die Existenz der Gegenstände unabhängig vom Subjekt und seiner Wahrnehmung; die Dinge sind da, auch wenn sie von Niemand wahrgenommen werden. Diese Ansicht wird von Kant verworfen. Aber er verwirft auch die Lehre Berkeleys, welche nichts ausser den Vorstellungen, ausser den Wahrnehmungen anerkennt. Kants Lehre ist ein Mittleres zwischen jenem Realismus und diesem Idealismus. Kant unterscheidet mit dem Realisten die Vorstellung und ihren Gegenstand. Erstere ist ein vorübergehender Vorgang in einem individuellen Bewusstsein. Letzterer ist mehr; das Objekt hat eine dauernde Existenz, ist wirklich da, auch wenn kein Auge es sieht, keine Hand es tastet. Dennoch hat die Natur, hat der Inbegriff der Gegenstände keine absolute Existenz. Die Erfahrungswelt hängt ab vom menschlichen Erkenntnisvermögen, von unserem Selbstbewusstsein. Es ist begreiflich, sagt Dr. Spruyt, dass diese äusserst feinsinnige und ganz neue Lehre seit ihrem Erscheinen zu Missverständnissen Anleitung gegeben hat und oft mit Berkeleys Idealismus verwechselt worden ist.

Spruyt fügt hinzu, dass eine zweite Quelle von Irrtümern über Kants Lehre darin zu suchen ist, dass es Kant nie gelungen ist, seinen neuen Gedanken von alten, damit streitenden Anschauungen gänzlich loszumachen. Das Resultat ist, dass der Leser versuchen muss, Kant besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. So spricht Kant wiederholt, als ob es zwei Arten von Erkenntnissen giebt, sinnliche und intellektuelle, als ob synthetische Urteile g e g e b e n werden können. Aber es ist mit der ganzen Anlage des Systems in Streit, Verknüpfungen anzuerkennen, die nicht Konstruktionen des Verstandes sind. Sehr gut sagt Dr. Spruyt, dass nach Kant jedem empirischen Urteile apriorische Wahrheiten zu Grunde liegen, und dass es eben seine schwere Aufgabe war, das Apriorische in unseren Erfahrungsurteilen, welches nie selbständig in unserem Bewusstsein auftritt, herauszuschälen.

Um deutlich zu machen, wie die synthetische Einheit des Bewusstseins Bedingung aller Erkenntnis ist, bedient sich Dr. Spruyt eines Beispiels. Ein Kind brennt sich am Feuer. Wird es nun den Schmerz, welchen Feuer verursacht, mit den vorhergegangenen Empfindungen von Licht und Wärme zusammenknüpfen, so muss es sich dieser Empfindungen erinnern. Aber dazu ist nötig, dass es von seiner persönlichen Identität überzeugt ist. Jedenfalls muss es unbewusst vom Glauben: i c h b i n d e r i c h w a r, Gebrauch machen. Wo kein Selbstbewusstsein ist, da ist auch kein Objektbewusstsein.

Weiter giebt Dr. Spruyt eine Auseinandersetzung der Art, wie nach Kant das Subjekt durch seine apriorischen Anschauungsformen und Verstandeskategorien Urheber der Natur ist. Er ist mit Kant darin einverstanden, dass der subjektive Ablauf der unverbundenen Empfindungen nie einen Inhalt der Erkenntnis abgeben kann, und dass alle Objektivität in begrifflichen Bestimmungen wurzelt, in welche das Material der Sinne durch den Verstand gesetzt wird. Objektivität, diese unerlässliche Bedingung der Erkenntnis, bedeutet durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen und ist ein Erzeugnis des unbewusst schaffenden Geistes.

Daraus, dass die apriorischen Bestandteile der Erkenntnisse die Mittel sind, um das Gewühl der subjektiven Empfindungen in eine objektive, allgemeingiltige Erfahrung umzuschaffen, lässt sich mit Kant vielerlei ableiten. Erstens, dass die apriorischen Bestandteile des Geistes nur anwendbar sind, wenn Empfindungen ihnen einen Inhalt verschaffen, dass der Verstand also die Schranken der Sinnlichkeit niemals überschreiten kann. Zweitens, dass wir Unterschied machen müssen zwischen Apriorität und Angeborensein.

Aber Kant selbst, sagt Dr. Spruyt, ist diesen wichtigen Resultaten untreu geworden. Wiewohl er mit zwingenden Argumenten darthut, dass die uns bekannte Wirklichkeit phänomenal oder auf das Bewusstsein zu beziehen sei, spricht er dennoch von einem „Ding an sich", das zum Bewusstsein in keinem Verhältnis steht. Er wendet auf dieses Ding an sich den Kausalitätsbegriff an und spricht von Gegenständen, welche uns affizieren, obschon allen Überzeugungen des Kritizismus gemäss Gegenstände nie die Ursachen der Empfindungen heissen können, da sie doch durch Empfindungen möglich werden. Freilich hatte Kant darin Recht, dass er eine unbedingte, eine ursprüngliche Existenz postulierte, ohne welche das bedingte und relative Bestehen, selbst unser eigenes Dasein, undenkbar wäre. Sein Fehler war, dass er dieses Noumenon negativ und selbst auch positiv als ein Reich der Freiheit und der sittlichen Werte bestimmen zu können meinte. Wie sehr es ihm mit diesem Versuch Ernst war, zeigt sich aus der Kritik der praktischen Vernunft, wo er in der intelligiblen Welt die Schlüssel der phänomenalen sucht. So habe Kant selbst durch sein Beispiel den Stoss gegeben, wodurch die Spekulation nach ihm von den Bahnen des fruchtbaren Kritizismus abgeleitet und zu den leicht zersprengbaren Systemen einer absoluten Philosophie hinübergeführt worden ist.

Das Vorstehende ist ein kurzer Begriff der Anschauungen, welche Dr. Spruyt im Jahre 1879 über den Kantianismus hegte. Man würde vielleicht aus incidentellen Äusserungen in seinen folgenden Publikationen schliessen können, dass er Zweck und Bedeutung der Kritik der praktischen Vernunft später ganz anders auffasste und in diesem Werke nicht mehr einen Rückfall in alte Irrtümer sah. Allein eine eingehende Besprechung der Kantischen Philosophie liegt aus den folgenden Jahren nicht vor und ist jetzt nicht mehr zu erwarten, da der treffliche Mann im April 1901 in seinem 59. Lebensjahre gestorben ist.

IV. **Prof. Dr. A. Pierson.**

Nicht lange nach dem Erscheinen des Buches des Prof. Spruyt publizierte sein Kollege an der Universität zu Amsterdam, Dr. A. Pierson, als Antwort darauf eine heftige Gegenschrift gegen Kant. Sie erschien 1882 unter dem Titel: Wysgeerig Onderzoek, Kritische Prolegomena von Esthetiek. Schon in der Vorrede seines Buches erklärt Pierson, er fühle sich als Ästhetiker abgestossen von der anthropocentrischen Lehre Kants, welche die Natur zu einem Fabrikat des menschlichen Erkenntnisvermögens erniedrige und damit alles aufhebe, was Entwicklung, Wachstum, Selbständigkeit, Evolution heisst. Wohl lasse Kant eine wirkliche Welt bestehen, aber diese sei ihm zufolge unerkennbar. Der Kantischen Zweiweltentheorie zieht Pierson den Monismus Spinozas vor, der nur ein einziges Seiendes anerkannte und jeden Modus eine Affektion dieses Seienden nannte. Wer dem Fluche eines trostlosen und entnervenden Phänomenalismus entgehen will, kehre nicht zu Kant, sondern zu Spinoza zurück. Bei diesem finde man einen beseelten und offenherzigen Nominalismus; er erkenne dem Empirischen volle Realität zu: „Spinozas Gott ist nicht ein Deus ex machina, wie die souveräne Vernunft Kants, welche das an sich Phänomenale einer Transsubstantiation unterwirft, wodurch es die Würde einer eingebildeten Objektivität erlangt; nein, sein Gott ist die unteilbare, allumfassende, ganz homogene Wirklichkeit, von derselben Natur als jeder Modus“. Auch biete die Philosophie des Spinoza den Vorteil, dass sie sich wohlverstanden ganz gut mit dem Empirismus reimen lässt, und dass sie uns nicht das Recht benimmt, uns Darwin anzuschliessen, der der Leitstern aller modernen Forscher ist. „Wer seine Seele dem Kantianismus verkauft, zieht dem fruchtbaren Gedanken der Evolution starre Unbeweglichkeit vor“. Endlich verführe der Kantianismus seinen Anhänger, nicht die ernste Sprache der Wissenschaft zu reden, sondern in Bildern und Abstraktionen sich zu ergehen und inmitten einer Welt von Unwirklichkeiten zu leben. „Man lasse sich nicht ins Kantische Geleis zurückführen!“

Dr. Pierson opponiert gegen den Gebrauch des Wortes Vernunft in wissenschaftlichen Angelegenheiten. Vernunft sei eine Personifikation wie Freundschaft, Jupiter, Regen; mit dergleichen Ausdrücken lasse sich keine Wissenschaft, sondern nur Mythologie treiben. Vielleicht wolle man die Vernunft als Erkenntnisvermögen oder als produzierende Kraft bestimmen, aber eine solche Definition sei ohne jeden wissenschaftlichen Wert. Wer hat je eine Kraft wahrgenommen? Ebensowenig lasse sich das Dasein von Kraft erschliessen aus demjenigen, was man thatsächlich geschehen sieht. „Stünde es a priori fest, dass jedes Ereignis bewirkt wird, so würde es gestattet sein, von der Kraft oder der Ursache zu sprechen, durch welche es zu stande kommt. Aber einem Ereignis kann man es niemals ansehen, dass es ein Erzeugnis ist.“ Eben darum sei es reine Willkür, von Kräften oder Ursachen zu fabeln.

Natürlich ist die Leibnizsche Unterscheidung zwischen vérités de fait, d'expérience, contingentes und vérités de raison, éternelles et nécessaires Pierson nicht unbekannt. Auch kennt er die Be-

hauptung, blosse Erfahrung könne uns nie Sätze von strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit verschaffen, da man nie sicher sei, alle Fälle einer Klasse untersucht zu haben. Durch solche rationalistische Überlegungen lässt Pierson sich nicht beunruhigen. Er erwidert erstens, dass sich auf Grund der Erfahrung oft eine Präsumtion bilden lässt, mit welcher der Forscher für seine Zwecke vollständig auskommt. Zweitens tritt er der Zuversicht entgegen, womit gesagt wird, unsere unbedingt allgemeinen Überzeugungen lassen sich aus einer Summe von besonderen Wahrnehmungen ohne rationelle Zusätze nicht ableiten. „Was weiss man davon?" fragt er. „Der Satz: die Erfahrung *kann* uns nie das Allgemeine geben, bedeutet weiter nichts, als: *ich* sehe nicht ein, wie die Erfahrung uns das Allgemeine geben würde. Was beweist das?"

Weiter behauptet Pierson, man müsse, falls man ehrlich sein will, ganz einfach eingestehen, das Besondere in unseren Erkenntnissen sei ein ebenso grosses Rätsel wie das Allgemeine. Darin möchte er wohl Recht haben. Eine andere Frage ist, ob mit dieser Anmerkung, wie Pierson sich einbildet, in das Kantische System eine Bresche geschlagen wird. Auch Kant hätte schreiben können, was Pierson gegen ihn anführt: „Das Entstehen des einzelnen Urteils: dieses Pferd hat vier Füsse, ist durchaus nicht weniger rätselhaft, als das Entstehen des allgemeinen Urteils: jedes Pferd muss vier Füsse haben."

Das ganze Unternehmen Kants scheint Pierson unfruchtbar. Der Gedanke sei vielleicht berechtigt, dass in der Erfahrung apriorische und aposteriorische Elemente zusammentreffen, aber es sei hoffnungslos, sie von einander trennen zu wollen. Man erhalte immer nur Produkte, Zusammengesetztes aus Materie und Form. Die Subtraktionsmethode Kants sei unausführbar. „Kant bildet sich ein, den apriorischen Besitz des Geistes, den subjektiven Anteil unserer Erkenntnisse, entdecken zu können. Auf welchem Wege? Man ziehe von der Erkenntnis jedesmal ab, was gegeben, was Beitrag der Sinne ist. Das Übrigbleibende sei vom Subjekt hinzugethan, sei Form der Erkenntnis. Wenn es nur möglich wäre, diesen Weg mit einiger Sicherheit zu betreten! Niemand kann bestimmen, was Beitrag der Sinne sei. Wer es versucht, behält höchstens nur Nervenvibrationen übrig. Diese Vibrationen aber sind eher Anleitung als Ursache der Vorstellungen. Man behält also gar nichts übrig und landet beim Idealismus des guten Berkeley an."

Es ist, meint Pierson, nach Kant „leicht", aus der apriorisch durchsetzten Erfahrung die Begriffe herauszusuchen, welche einen rein subjektiven Ursprung haben. „Ein solcher Begriff ist z. B. Kausalität". Denn in unseren Empfindungen finden wir nur das post, nicht das propter. „Ist dann der Erfahrung: A geht B vorher, gar kein apriorischer Zusatz beigefügt? Wer wird es behaupten dürfen? Kant selbst lehrt, die Zeit sei im Subjekt und das Subjekt sei nicht in der Zeit. Also bleiben nur A und B als gegeben übrig. Aber bei scharfem Zusehen sind auch diese ein Zusammengesetztes. Die Sinne verschaffen nicht das Totum A und ebensowenig das Totum B. Die Sinne besorgen nur die Eindrücke, aus welchen A oder B erst aufgebaut werden. A und B und jedwedes Ding in der Welt müssen wir selbst produzieren, um es in unserem Bewusstsein

anzutreffen. Kant erklärt nachdrücklich, dass der Verstand Urheber jedweder empirischen Objektivität ist. Lohnt es dann die Mühe, den apriorischen Ursprung jener Form der Verknüpfung, die wir Kausalität nennen, ausdrücklich zu stipulieren? Kant giebt entweder zu wenig oder zu viel zu. Will er von unserer Erkenntnis unbedingt Alles abziehen, was nicht offenbar von den Sinnen herrührt, so muss er den ursprünglichen Besitz der Vernunft viel höher anschlagen. Ist er bereit, anzuerkennen, dass schwer zu entscheiden ist, wieviel wir der sinnlichen Wahrnehmung verschulden, dann hat er die reine Vernunft reicher ausgestattet, als sich verantworten lässt."

An späterer Stelle sagt Pierson: „Will Kant Alles, was in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen Einheit bringt, zum ursprünglichen Besitz der Vernunft rechnen, dann sieht man nicht ein, warum er nicht die Anziehungskraft ebensogut als die Kausalität und die Substantialität in sein Inventarium des Apriorischen aufnimmt. In rein logischer Hinsicht sind diese Begriffe ganz ebenbürtig." Die Notwendigkeit, dem Wechsel der Erscheinungen eine bleibende Substanz zu grunde zu legen, sei äusserst relativ. Die vorgeschrittenen Forscher haben schon den Äther als Träger des Lichtes preisgegeben und fühlen sich gar nicht mehr verpflichtet, für jedes Zusammen von Eigenschaften ein Substrat zu postulieren, oder Gott als die Substanz zu betrachten, wodurch die Dinge dieser Welt zu einander gehören.

Wir verlangen von der Wirklichkeit, dass sie sich den Bedürfnissen unseres Bewusstseins füge, welches, da Einheit sein Gesetz ist, durch Verbindung überall nach Einheit strebt. Jedwedem wissenschaftlichen Bestreben liegt das Postulat der Vernunft zu Grunde, das bunte Gewühl der Empfindungen und Vorstellungen zur Einheit zusammenzufassen. Von alledem will Pierson nichts wissen. In seinem Eifer gegen jedweden Rationalismus erklärt dieser Agnostiker, der zugleich Spinozist sein will und als solcher ein Weltbewusstsein hat: „Das Sehnen nach Zusammenhang ist ein Sehnen des dichterischen Gemüts, welches seine unabweislichen Rechte hat, aber sich nie in die Angelegenheiten der Wissenschaft hineinmischen darf." Gerne will ich bekennen, dass ich mein Leben lang nie bei einem gründlichen Denker einer so seltsamen Behauptung begegnet bin.

V. Dr. G. Heymans.

Dr. G. Heymans hat zuerst in Leiden unter Land, nachher in Deutschland unter Windelband und Riehl Philosophie studiert. Im Jahre 1880 wurde er Dr. juris an der Universität zu Leiden nach Verteidigung einer Dissertation über den Charakter und die Methode der Nationalökonomie. Zehn Jahre später wurde er an meiner Stelle Professor der Philosophie an der Universität zu Groningen. Bei dieser Gelegenheit hielt er eine Antrittsrede über das Experiment in der Philosophie. Viele Schriften des hervorragenden Mannes, z. B. sein Buch über die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, sind in deutscher Sprache abgefasst. Hier genüge also ein kurzes Referat über seine mit Gold gekrönte Preisschrift in holländischer Sprache: „Umriss einer kritischen

Geschichte des Kausalitätsbegriffes in der neueren Philosophie". Die Besprechung der Kausalitätslehre Kants zerfällt in einen historischen und einen kritischen Teil. Jener geht von der Nova Dilucidatio aus: die von Kant in dieser frühen Schrift vertretene Anschauung lasse sich dahin zusammenfassen, dass die kausale Beziehung eine verborgene logische Beziehung, also im Prinzip (wenn auch thatsächlich wegen ungenügenden Wissens niemals) aus dem Identitätsprinzip zu entwickeln sei. In den Schriften von 1762|63 werde zwar diese Auffassung verlassen, keineswegs sei jedoch Kant, wie vielfach behauptet wurde, zum reinen Empirismus oder gar Skeptizismus übergegangen. Vielmehr bleibe ihm die Überzeugung, dass es reine Vernunftwahrheiten gebe, genau so sicher wie zuvor; nur halte er jetzt diese Vernunftwahrheiten nicht mehr für logisch beweisbar, sondern (etwa wie Crusius) für ursprüngliche, nicht weiter reduzierbare Besitztümer des Geistes. Eben daraus entwickele sich die in der Preisschrift der Metaphysik gestellte Aufgabe, den „verworrenen" Inhalt jener Vernunftwahrheiten durch strenge Selbstbesinnung sich klar und deutlich zum Bewusstsein zu bringen (man vergleiche die Arbeit des Verfassers „über die sogenannte empiristische Periode Kants", Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 4). In der Dissertation von 1770 lasse sich diese Auffassung unverändert wiedererkennen; nur werde hier die Unterscheidung der reinen Erkenntnisse in solche der Sinnlichkeit und des Verstandes hinzugefügt, und die Möglichkeit der ersteren aus dem subjektiv-formalen Charakter ihres Gegenstandes erklärt. Die Möglichkeit der reinen Verstandeserkenntnisse dagegen werde erst in dem bekannten Briefe vom 21. Februar 1772 an Marcus Hertz als Problem erkannt; dieses Problem zu lösen, sei die Aufgabe der transscendentalen Analytik und des entsprechenden Teiles der Prolegomena. Der betreffenden Untersuchung liege die leitende Idee zu Grunde, dass die reinen Verstandeserkenntnisse, genau so wie die reinen sinnlichen Erkenntnisse nach der Dissertation und der transscendentalen Ästhetik, wenn sie überhaupt erklärt und gerechtfertigt werden sollen, sich auf subjektive Elemente des Weltbildes beziehen müssen. Dieser leitenden Idee entsprechend denke sich nun Kant den Sachverhalt folgenderweise: Genau so, wie die reinen Formen der Sinnlichkeit Bedingungen sind für Wahrnehmung überhaupt, ist die Giltigkeit der reinen Grundsätze des Verstandes Bedingung für objektive Wahrnehmung (Erfahrung). Denn Objektivität bedeutet Notwendigkeit; damit aber die zeitliche Ordnung der Wahrnehmungen als notwendig erkannt werde, müssen, da die Zeitteile an sich ununterscheidbar sind, zwischen den Wahrnehmungen selbst regelmässige Beziehungen der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge obwalten, welche eben in den Prinzipien der Substantialität, der Kausalität und der Wechselwirkung zum Ausdruck gelangen. Dass wir schliesslich diese Prinzipien nicht nur als Bedingungen für eine objektive Weltauffassung, sondern als apriori für alle Erscheinungen giltig betrachten, erkläre Kant anfangs aus der Mitwirkung der produktiven Einbildungskraft bei der Ordnung der Erscheinungen in der Zeit; während er später (in den Prolegomena und noch deutlicher in dem Briefe vom 26. Mai 1789 an Marcus Hertz) diese Thatsache vernachlässige, und die Grundsätze nur noch „in Beziehung auf eine

unter diesen Bedingungen allein mögliche Erfahrungs-Erkenntnis" gelten lasse. — Jetzt zur Kritik übergehend, erörtert der Verfasser zwei Fragen. Erstens: ist es Kant gelungen, nachzuweisen, dass die Giltigkeit der Grundsätze, speziell des Kausalitätsprinzips, eine notwendige Bedingung ist für das Zustandekommen objektiver Erfahrung? Zweitens: genügt die Hypothese, einer ursprünglichen Einordnung der Erscheinungen in die Zeit durch die produktive Einbildungskraft, um die Erscheinungen des kausalen Denkens vollständig zu erklären? In Bezug auf die erstere Frage wird bemerkt, dass Kant, wenn er nach der in der Preisschrift empfohlenen Methode durch sichere innere Erfahrung den Inhalt des Begriffes der Objektivität festzustellen versucht hätte, die Notwendigkeit höchstens als ein consecutives Merkmal, aber gewiss nicht als den ganzen Inhalt jenes Begriffes würde hingestellt haben. Auch habe Kant die Mangelhaftigkeit seiner Begriffsbestimmung wahrscheinlich später selbst eingesehen, und darum in den Prolegomena (aber auch hier zum erstenmal) dem Merkmale der Notwendigkeit dasjenige der Allgemeingiltigkeit hinzugefügt. Damit sei aber wenig gewonnen und viel verdorben: denn einmal sei auch die Allgemeingiltigkeit nur ein consecutives Merkmal des fraglichen Begriffs, und zweitens verliere durch die angebrachte Korrektion die nachfolgende Beweisführung, welche die Giltigkeit der Grundsätze als zureichende Bedingung der Notwendigkeit, und *darum* auch als solche der Objektivität darstellt, auch den Schein der Stringenz Freilich sei es auch mit jener Prämisse, nach welcher ausserhalb der Grundsätze kein notwendiges Erkennen möglich wäre, übel bestellt: denn für die Zeitmessung genüge (wie für die Raummessung) Ein Massstab, und brauche nicht jedes Geschehen seinen eigenen Massstab an sich zu tragen; darum sei auch der Zeitpunkt solcher Erscheinungen, deren regelmässigen Zusammenhang mit anderen wir nicht kennen, für uns mit gleicher Notwendigkeit bestimmt wie derjenige anderer Erscheinungen, über deren Entstehungsbedingungen wir genau unterrichtet sind. Während also zu beweisen war, dass *allgemeine* Gesetzmässigkeit die Bedingung ist für die *Objektivierung* der Erscheinungen, lasse sich thatsächlich nur beweisen, dass *irgendwelche* regelmässige Erscheinungsreihen die Bedingung sind für *notwendige zeitliche Bestimmtheit* der Erscheinungen. — Ein weiteres Defizit in der Kantischen Beweisführung ergiebt sich dem Verfasser aus der Beantwortung der zweiten Frage. Auch der Inhalt des Kausalitätsbegriffes sei nämlich, wie Selbstbesinnung und Geschichte der Wissenschaft lehren, mit dem einen Merkmal der regelmässigen Aufeinanderfolge bei weitem nicht erschöpft; mindestens gehören dazu ausserdem noch die Merkmale der räumlichen und zeitlichen Berührung, der Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung und der logischen Dependenz (man vergleiche hierzu die betreffenden Abschnitte aus des Verfassers „Gesetz und Elemente des wissenschaftlichen Denkens", Leiden und Leipzig 1890—94). Eine Theorie, welche nur jenes eine Merkmal berücksichtigt, setze sich selbst ausser Stande, das gegebene kausale Denken, die nach Kants eigenen Worten zu erklärende „gegebene reine Naturwissenschaft" begreiflich zu machen. — Die nächste Ursache für die Mangelhaftigkeit der Kantischen Kausalitätstheorie findet der Verfasser in dem Umstande, dass Kant die

in der Preisschrift empfohlene und in der Dissertation sowie in der transscendentalen Ästhetik mit glänzendem Erfolg angewendete empirisch-psychologische Methode in der transscendentalen Analytik verlassen habe; den tieferen Grund dafür aber in der abstossenden Wirkung, welche er von dem Humeschen Skeptizismus, den er erst nach 1770 genauer kennen gelernt habe, erfahren habe.

VI. Prof. G. J. P. J. Bolland.

Der jetzige Professor der Philosophie in Leiden, Bolland, ist als ein griechisch und theologisch angehauchter Verehrer der klassischen Epigonen Kants zu charakterisieren. Er ist ein von dem mittleren Sprachunterricht herkommender Autodidakt ohne akademische Antecedentien, der in seinen philosophischen Studien den Ausgang von E. v. Hartmann genommen und diese geistige Abkunft in seinem Buche über „het Wereldraadsel“ (Leiden, Adriani 1896) durch zwei (ältere) Abhandlungen über den Gottesbegriff und die Weltanschauung der Zukunft ganz deutlich zu erkennen giebt; besonders aber in erkenntnistheoretischer Beziehung genügen ihm die Hartmannschen Ausführungen schon längst nicht mehr, und er hat häufig zu verstehen gegeben, E. v. H. habe zwar die Unentbehrlichkeit, nicht aber die Vollziehbarkeit seines transscendentalen Realismus dargethan. In der Hartmannschen Weise, mit reinen Verstandesbegriffen zu operieren, glaubt er persönlichen Mitteilungen nach sogar etwas wie naiven Realismus zu verspüren, obgleich ihm gerade in Bezug auf Kant ein Hartmannscher Zug beigeblieben ist und ihm namentlich in Hinsicht auf das Verbot, die Kategorien transscendent zu gebrauchen, die von Kant im Überspringen des Solipsismus begangene petitio principii fortwährend hat einleuchten wollen. Kant ist ihm überhaupt der Anfang, nicht das Wesentliche und die Hauptsache, der klassischen deutschen Periode, und er betrachtet es als eine nur geschichtlich zu begreifende Thatsache, dass auch jetzt das „einseitige Gerede“ über die Kantische Vernunftkritik nicht zur Ruhe kommen will, während eine eingehende Würdigung der Hegelschen Logik gänzlich ausbleibt. Einfluss Hegelscher Dialektik glaubt man denn auch sogleich in seiner Antrittsrede über „Verandering en Tijd“ zu verspüren; Hegelsche Dialektik blickt vernehmlich durch in der Abhandlung über „Aanschouwing en Verstand“ (Leiden 1897), in welcher über mathematische und kinetische Aporien verhandelt wird; und vollends aus seiner jüngsten Studie über Hegel selbst („Tweemaandelijksch Tijdschrift“ Sept. u. Nov. 1898) wird es deutlich, wie hoch der jetzige Leidensche Philosophieprofessor die Logik Hegels stellen zu müssen glaubt. Er betrachtet das (von ihm mit Vorliebe so benannte) System der reinen Vernunft Hegels als die annähernde Verwirklichung eines von Kant gethanen aber nie eingelösten Versprechens, dessen dialektischer Zusammenhang in seinem grossen relativen Werte von der dialektischen Methode als verfehltem Organon für Spezialwissenschaften wohl zu unterscheiden sei, und in seinen Collegien lässt er demgemäss die Kantische Vernunftkritik (in der von Adickes besorgten Ausgabe) neben den sechsten Band der Werke Hegels legen, um unter Anerkennung der geistigen Grösse

und geschichtlichen Bedeutung Kants an ersterer die verhältnismässige verworrene Unreife, an letzterem den grösseren Horizont und die gründlichere Durcharbeitung der reinen Begriffe aufzuzeigen. Neukantianer, welche ohne Ding an sich auskommen möchten, ungern vom Pessimismus reden und nebenbei eifrig Geschichte betreiben, sind dem Leidenschen Kollegen unbewusste Hegelianer, nicht Kantianer, und er lebt der Ansicht, es müsse nachgerade in Deutschland eine Zeit kommen, in der auf Hegel zurückgegangen wird, ganz wie man dort auch die Kantische Gedankenwelt durch eine zweite Kantlitteratur hat digerieren müssen. Die Hartmannsche Abkunft Herrn Bollands erklärt die Thatsache, dass er bei alledem am 16. März 1898 vor einer Versammlung von Schullehrern in Amsterdam „eene Levensbeschouwing" hat vortragen können, welche zur grösseren Hälfte aus Schopenhauercitaten zusammengesetzt war, sowie der Umstand, dass er überhaupt der Meinung ist, Hegel und Schopenhauer seien Zwillingsbrüder, die von entgegengesetzten Gesichtspunkten in den Hauptsachen so ziemlich dasselbe sagen. Obwohl er Schopenhauer als Systematiker ziemlich niedrig stellt, betrachtet er dessen Werke denn auch als das unentbehrliche emotionelle Gegenstück zum Hegelschen Intellektualismus; Kant ist ihm so wenig ein Denker, bei dem man stehen bleiben könne, dass dieser selbst dies nicht gethan, sondern an seinen jeweiligen vorangegangenen Gesichtspunkten fortwährend herumgebessert habe. „Het Wereldraadsel" enthält u. a. einen Aufsatz über die Raumvorstellungen, in dem die Raumargumente des ersten Druckes der Vernunftkritik in modifizierter Gestalt reproduziert werden, und einen anderen über „das Denken in seiner Selbstkritik", der die Hauptgedanken der transscendentalen Logik wiederholt; es leidet aber keinen Zweifel, dass Herr Bolland, falls er jene (älteren) Aufsätze jetzt zu schreiben hätte, den Hegelschen Gesichtspunkt hervorkehren würde. Von der neueren Kantlitteratur schätzt er besonders den Kommentar Vaihingers, findet aber sonst in derselben eine verhältnismässig wenig fruchtende, teilweise auf ziemlich wertlosen Stoff vergeudete Mikrologie.

In den letzten Jahren hat Bolland sich verdient gemacht durch die Herausgabe einiger vergriffenen Bücher wie Gablers Kritik des Bewusstseins, J. E. Erdmanns Grundriss der Logik und Metaphysik, Hegels kleiner Logik, Hegels Rechtsphilosophie und Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Dem letzteren Werke hat er einen bedeutsamen Kommentar hinzugefügt unter dem Titel: Hegels Philosophie der Religion. Zur Anregung der Hegelstudien hat er auch noch geschrieben in holländischer Sprache: Eenheid van tegendeelen, eene proeve van spraakleer der Wetenschap, und in deutscher Sprache: Alte Vernunft und neuer Verstand oder der Unterschied im Prinzip zwischen Hegel und E. v. Hartmann.

VII. Dr. jur. J. A. Levy.

Dieser scharfsinnige Rechtsanwalt ist in den gelehrten Kreisen Hollands als feuriger Kantianer wohlbekannt.

In seiner Antrittsrede hatte Bolland, Philosophieprofessor an der Universität zu Leiden, sich gegen die Kantische Zeitlehre gesträubt. „Die Nebel der Schulsprache, hatte er gesagt, verhüllen hier die Ansicht, dass es keine Vergangenheit und keine Zukunft giebt, ausser insofern wir uns Beide vorstellen. Keine kosmischen Perioden hatten ihren Verlauf vor dem Dasein des Menschen . . . Wir entstehen und vergehen nicht in der Zeit, sondern haben die Zeit nur in uns. Die Vorahnen sind bloss Erzeugnisse unseres eigenen Denkens, in dem Sinne, dass wir, wenn wir am Leitfaden der Kausalität zurückgehen, in der Anschauung der sich uns aufdrängenden Hirngespinnste, nicht unterlassen können, uns solche Ursachen unseres Daseins einzubilden. Der Sinn der Kantischen Zeithypothese ist dieser, dass eigentlich nichts geschieht."

Gegen diese Auffassung der Kantischen Lehre protestierte Dr. Levy mit sichtlicher Entrüstung in einer Holländischen Zeitschrift: „Vragen des Tijds." Das Argument, womit er Bollands Kritik niederzuschlagen versuchte, war der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein entlehnt. Unter Berufung auf die darauf bezüglichen Aussprüche der „Kritik der reinen Vernunft" behauptet er, Bolland habe Kants Lehre, natürlich unbewusst, entstellt. Dass unsere menschliche Zeitauffassung nur phänomenal sei, habe auch von naturwissenschaftlicher Seite Karl Ernst v. Baer sonnenklar bestätigt. Unbestreitbar haben die Veränderungen, welche wir entweder in unserem Gemüt oder in der Aussenwelt wahrnehmen, nur die Realität von Erscheinungen. Wäre das menschliche Zeitmass ein anderes, so würden diese Veränderungen teilweise dahinschwinden, teilweise sich ganz anders ausnehmen, als jetzt der Fall ist. Daraus folge aber nicht, dass diesen Veränderungen in der Welt des an sich Seienden nichts zu Grunde liege. Vielmehr habe Kant durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein nachdrücklich angedeutet, dass mit der Zeit, welche bei ihm zur Erscheinungswelt gehört, etwas korrespondiert, das echte Wirklichkeit zu nennen sei. Diese echte Wirklichkeit sei aber unerkennbar. Mit dem flammenden Schwerte seiner Kritik halte Kant die Wacht vor dem Thor des mundus intelligibilis. Und das sei es eben, was Bolland, dem mystisch angelegten Denker, das Studium Kants verleidet und ihn zu Missverständnissen verführt habe. Bolland, der aus der Schule Schopenhauers und Hartmanns gekommen ist, wolle nichts wissen von der kritischen Selbstbeschränkung.

Der Streitpunkt zwischen Bolland und Levy wird dem Leser jetzt klar vor Augen liegen. Ersterer behauptet, Kant habe jedwedes Geschehen ausser unserem Bewusstsein geleugnet und so den Unterschied zwischen „Erscheinung" und „Schein" zu einem nichts bedeutenden Wortspiel gemacht. Letzterer versichert, Kant sei bloss seinem Grundsatz: *noumenorum non datur scientia* treu geblieben, und habe nie bezweifelt, dass jeder empirischen Wirklichkeit, und so auch unserer Anschauung der Zeitverhältnisse, eine transscendente Wirklichkeit zu Grunde liege. Nur könne den empirischen Veränderungen, und selbst dem Wechsel unserer eigenen Vorstellungen eine absolute Realität nicht zugestanden werden.

Ein anderes Mal sah Dr. Levy sich verpflichtet, gegen Pater de Groot, den vom Episkopat angestellten Professor der Thomistischen Philo-

sophie an der Universität zu Amsterdam, in die Schranken zu treten. Er that es in einer Brochüre: „Thomistisch Knutselwerk", auf Deutsch: „Thomistische Spielerei". Die Schrift ist ein lebhafter Protest gegen die Klage des katholischen Geistlichen, der Kantische Skeptizismus habe einen demoralisierenden Einfluss geübt.

Unter Berufung auf das bekannte Lichtenbergsche Wort: „Wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstossen und es klingt hohl, liegt dann das allemal am Buche?" hatte Dr. Levy vorher noch eine dritte Brochüre zur Verteidigung Kants gegen den Spinozaverehrer Dr. jur. C. L. Lotsy geschrieben unter dem Titel: „Herrn Lotsys Kant". Lotsy hatte behauptet, der abstrakten Begriffen abgeneigte und so sehr behutsame „Empiriker" Spinoza sei der echte kritische Philosoph, während Kant durch seine Lehre, das Noumenon sei Grund unserer Erfahrung, sich eine Ungereimtheit und eine Inkonsequenz habe zu schulden kommen lassen. Demgegenüber versuchte Levy zu demonstrieren, nur Kant habe es unternommen, das Längenmass unserer Verstandeskräfte zu überschlagen, nie aber sei es ihm in den Sinn gekommen, die von uns ausgehende Kausalität auf die mit sieben Siegeln verschlossene aber denknotwendige Welt des Intelligiblen, die wir nur ahnen, von welcher wir aber nie das Geringste wissen können, anzuwenden.

Vielleicht ist unter den jetzt lebenden Holländischen Denkern keiner ein so unbedingter Kantianer als Levy. Seine Auffassung Kants mag bisweilen einiges Bedenken erregen, aber überall stützt er sich auf den grossen Königsberger. So in seiner ausführlichen und mit unendlichen Citaten bereicherten Streitschrift: „Rechter en Wet". Das Buch ist gegen Dr. Hamaker, Prof. juris an der Universität zu Utrecht, gerichtet und versucht die Haltlosigkeit der Annahme der Passivität des menschlichen Geistes darzuthun. Hamaker behauptet, die Ideen seien kraftlos, das menschliche Bewusstsein determiniere nicht das gesellschaftliche Betragen, sondern gerade umgekehrt, was in dem letzteren regelmässig sei, werde registriert und als rechtsgiltig oder sittlich anempfehlenswert von der Gemeinschaft sanktioniert. „Der Geist ist hier, wie immer, passiv". Dagegen führt Levy an, die Sitten der Menschen müssen doch in dem menschlichen Geist ihren Ursprung genommen haben, sie seien nicht vom Himmel heruntergeschneit. Die materialistische Behauptung, menschliche Sitten und Begriffe seien die Ergebnisse von Gehirnbewegungen, verrate nur Unbekanntheit mit Kant, der mit unwiderleglichen Argumenten gezeigt habe, all unser Wissen sei bloss phänomenal.

Nicht nur mit der theoretischen, sondern auch mit der praktischen Philosophie Kants zeigt sich Dr. Levy bei jeder vorkommenden Gelegenheit einverstanden. Er verwirft einerseits jedweden Glauben, der mit rationalistischen Ansprüchen auftritt, behauptet aber andrerseits, der Mensch könne, eben wegen der Beschränktheit seiner Erkenntnisse, nicht allein von Wissenschaft leben. Er lobt es bei Kant, dass dieser seine dogmenlose Religionsphilosophie einzig und allein auf die Bergpredigt basiert habe. Der Verstand habe eben so wenig eine Anleitung, den Standpunkt des Glaubens einzunehmen, als ihn preiszugeben. Indessen seien die sittlichen Ideale und die religiöse Gesinnung das wertvollste am

Menschen und die Garantie für die Besserung der gesellschaftlichen Zustände. Unter Verwerfung der egoistischen Herrenmoral Nietzsches ist Levy unermüdlich beschäftigt, einzuschärfen, dass, wie Kant gesagt, der Mensch nie als Mittel missbraucht werden darf. Er betrachtet Recht und Utilität als Todfeinde. „Recht, auch Strafrecht ist Selbstzweck. Wie Kant gesagt: sogar wenn morgen die Welt zu Grunde gehen müsste, sollte man fortfahren, Mörder und andere Missethäter zu strafen.“

VIII. Dr. H. J. Betz.

Zu den Holländischen Gelehrten, die sich viel mit Kant abgegeben haben, gehört auch der Doctor medicinae H. J. Betz im Haag. Nach ihm ist die Begrenzung der menschlichen Erkenntnis das Hauptverdienst Kants, der im Anhang zu seinen Prolegomena unumwunden erklärt hat: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit“. Dr. Betz geht aus von dem Denkgesetz: A = A. Demzufolge sei jede Änderung unbegreiflich. „Jedwedes Werden ist ein Rätsel, wobei der Verstand stille steht“. Dennoch zeigt uns die Anschauung überall Veränderung. Nun geht es nicht an, behauptet Betz, mit den Eleaten Veränderung kurzweg für Schein zu erklären. Besser sei es, mit Kant die Wirklichkeit, wie sie sich dem menschlichen Geist offenbart, Erscheinung zu nennen. Die Möglichkeit, Veränderungen zu prophezeien, ist der schlagende Beweis, dass Spinoza Recht hatte, von der *unio quam mens cum tota natura habet* zu reden. Mit welcher Natur, aber kann man fragen, hat der Geist Verwandtschaft? Die Antwort muss sein: Mit der veränderlichen Natur in Raum und Zeit, welche nicht das wahre Wesen der Dinge ist; mit der Wirklichkeit, wie sie sich den aprioristischen Anschauungs- und Denkformen gemäss uns enthüllt, und die also unsere Welt, eine phänomenale Welt, nicht die Welt des an sich Seienden ist.

Von den Kantischen Denkformen werden nur zwei von Dr. Betz anerkannt: Kausalität und Substantialität. Das Identitätsgesetz, wodurch all unser Denken beherrscht wird, verpflichte uns erstens anzunehmen, dass kein Ding von selbst seinen Zustand ändert, dass jeder Übergang eine Ursache haben muss, und nötige uns zweitens, allen Veränderungen ein Unveränderliches, ein Substantielles zu Grunde zu legen.

Das Unveränderliche, das Wesen der Dinge, sei aber kein Objekt der Erkenntnis. Weder Anschauung noch reines Denken können es erreichen; da es zeitlos ist, habe es sogar auch keinen Sinn zu sagen: „es bleibt, wie es ist“. Wenn wir uns mit Schall und Klang begnügen wollen, können wir es das Ewige nennen. Aber besser sei es, nicht zu vergessen, dass all unser Denken an die Zeit gebunden ist, und dass ein Seiendes, welches sich nicht verändert und ebensowenig sich selbst gleich bleibt, ausser dem Bereich der menschlichen Logik liegt. Dennoch dürfen wir ahnen, dass wir, die wir in unserem Denken am Leitfaden des Identitätsgesetzes laufen, eben darum in unserem nicht-empirischen Wesen mit dem Wesen der Dinge verwandt sind.

„Mit dem Begriffe des Substantiellen stehen wir am Ende aller menschlichen Weisheit. Nach Erkenntnis strebend, suchen wir durch An-

schauung und Denken weiter zu kommen, aber die erstere führt uns gleich die unbegreifliche Veränderung vor Augen, während dem zweiten Halt geboten wird von der unbegreiflichen Substanz. Der Kausalitätsbegriff hilft uns freilich innerhalb der Grenzen der Erfahrungswelt eine gute Strecke weiter, während mit dem Substanzbegriff ganz und gar nichts anzufangen ist. So lange der menschliche Verstand bleibt was er ist, wird es ein hoffnungsloses Unternehmen sein, sich Veränderung des Unveränderlichen denkbar machen zu wollen, und dennoch ist das ein Rätsel, womit der Mensch sich quälen muss, da es ihm durch die Einrichtung seines Erkenntnisvermögens aufgedrungen wird. Auch Mystik, Poesie und Religion sind unvermögend, uns hier zu helfen." Die jetzige Aufgabe der Philosophie sei es, uns diese unübersteigliche Grenze des Erkennens anzuzeigen. Il faut cultiver notre jardin. Freilich könne man die Naturwissenschaft, weil das Werden mit unserer Logik nicht zusammenstimmt, Wissenschaft des unvernünftigen Scheines nennen, aber ein solches Wissen sei doch besser als ein Scheinwissen von der echten Wirklichkeit.

Dr. Betz hat seine philosophischen Ansichten niedergelegt in einem Buch, dessen Titel ist: Erfahrungsphilosophie und in mehreren kleinen Aufsätzen in den Zeitschriften „*Spectator*" und „*Tijdspiegel*". Er gehört wie Dr. Levy zu den seltenen Männern in Holland, die sich mit Philosophie abgeben, wiewohl sie nicht durch ihr Amt dazu verpflichtet sind.

IX. Dr. Ovink und Gebrüder Bierens de Haan.

Indessen kann nicht geleugnet werden, dass sich unter der jüngeren Generation, zu welcher Dr. B. H. J. Ovink und die beiden Brüder Bierens de Haan, wovon der eine Pfarrer, der andere Psychiater ist, ein reges und erfreuliches Interesse für Philosophie zeigt. Selbst bei den Studenten wird es jetzt eine schöne Gewohnheit, sich um die schwierigen erkenntnistheoretischen Untersuchungen zu kümmern, und so war es mir in den letzten Kursusjahren möglich, die Kritik der reinen Vernunft mit einigen Studenten vorzunehmen.

Von den oben genannten Männern hat der Lehrer der klassischen Sprachen, Dr. Ovink, im Januar 1897 eine Abhandlung über „Kants transscendentale Methode" publiziert in „Tweemaandelijksch Tijdschrift". In seinen Anschauungen schliesst sich Dr. Ovink, wie er selbst sagt, Hermann Cohen und August Stadler an „Unbestreitbar ist es," behauptet er, „dass man vom Standpunkt der Psychologie aus, auf welchen man sich meistens stellt, nie Einsicht erlangen kann in die Bedeutung des Kausalitätsbegriffes."

Gerade das Gegenteil sagt der Pfarrer Dr. J. D. Bierens de Haan in seiner 1895 publizierten Schrift: „De psychische Afkomst van het Oorzaakbegrip". Nach ihm ist es nötig, die psychische Genealogie der Stammbegriffe festzustellen. Er verwirft die Kantische Kategorienlehre, welche er in folgender Weise interpretiert: vor aller Erfahrung liegen die reinen Verstandesbegriffe als eben so viele „leere Fässer" in uns bereit, um den jedesmaligen empirischen Inhalt in sich aufzunehmen. Hingegen seien nach seiner eigenen Lehre die Kategorien „letzte Abstraktionen", erworben

durch verstandesmässige Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes. Der psychologische Prozess, welcher den Kausalbegriff produziert, fange an mit der Vorstellung einer Erscheinung b nach der Erscheinung a. Diese Vorstellung einer Folge wäre unmöglich ohne die Zeitanschauung, welche als ein apriorischer Besitz der menschlichen Seele von bloss subjektiver Giltigkeit zu betrachten sei. Der nächste Schritt sei, dass die zwei Erscheinungen vom logischen Denken als wechselnde Zustände einer sich gleich bleibenden Substanz aufgefasst werden. Auf diese Weise entstehe der widerspruchsvolle Begriff der Veränderung. Um diesen Widerspruch einigermassen zu beschwichtigen — ihn ganz aufheben sei ja unmöglich —, werde „das instinktive Bewusstsein“ der „Homogeneität“ zu Hilfe gerufen und so entstehe der Begriff der „Zusammengehörigkeit“ der Erscheinungen. Kausalität bedeute „denknotwendigen Zusammenhang“ der aufeinander folgenden Weltzustände. Unter der Schwelle des klaren Bewusstseins, aber eben darum rein und ohne jedwede Willkür, vollziehen sich die Prozesse, wodurch der jetzt entdeckte Begriff zu stande kam. Die Kontinuität des Geschehens sei das versöhnende Element, wodurch der Riss zwischen Altem und Neuem, welcher das Gefühl unbefriedigt lässt, instinktiv überbrückt wird.

Hier thut sich, sagt der Autor, das metaphysische Problem auf: wie kommt es, dass der denknotwendige Zusammenhang durch spätere Wahrnehmungen bestätigt wird? M. a. W. was ist der Erkenntniswert des Kausalitätsbegriffes? „Unsere Wahrnehmungen sind Wahrnehmungen von Etwas; in unseren Empfindungen besitzen wir die Bürgschaft, dass der Subjektivität eine Objektivität gegenübersteht, unter deren Herrschaft wir stehen. Aber diese Objektivität ist unerkennbar; alles, was wir uns vorstellen oder denken, ist subjektiv. Doch ist die Objektivität die bleibende Anleitung für die subjektiven Prozesse und die aus ihnen resultierenden Vorstellungskomplexe und Begriffe“. „Nun ist es gar nicht befremdend, dass diese Objektivität mit den nämlichen subjektiven Prozessen jedesmal wieder die nämlichen Vorstellungskomplexe und Begriffe uns aufzwingt. Die unerkennbare Objektivität sei x; die subjektiven Prozesse seien p, die Resultate z; so ist $x + p = z$ und über hundert Jahre wird es auch so sein. Was wir vermissen, ist allein das Recht, zu behaupten, dass z ein Abbild von x sei.“

Jedwede Verstandeserkenntnis, und so auch das kausale Denken, bezieht sich nach dieser Auffassung nur auf die Welt der Erscheinungen; die dahinten stehende Substantialität oder Objektivität aber ist gänzlich unbestimmbar.

Diese Gedanken hat Dr. J. D. Bierens de Haan näher entwickelt und erweitert in seiner 1897 erschienenen Schrift: „De norm der waarheid is in ons-zelf“. Der Geist, das Subjekt aller Erkenntnis, müsse sich selbst stets ein Rätsel sein, denn, eben weil er die Wirkung des Erkennens von sich ausgehen lässt und so Subjekt ist, könne er nie Objekt der Erkenntnis sein. „Was Inhalt der Erkenntnis ist, es möge ein Stück Natur oder das innere Leben des Menschen sein, steht dem Subjekt der Erkenntnis gegenüber und ist also nicht das Subjekt selbst.“ Der erkennende Mensch sei sich selbst ein Mysterium, und zwischen ihm und jedwedem Objekt der

Erkenntnis sei ein ebensolcher Unterschied, wie zwischen dem Träumer und seinem Traum oder dem Sänger und seinem Lied. Indessen sei es unbezweifelbar, dass die Geistesanlage des Menschen sich in den Produkten der Erkenntnis äussert, in der Wahrnehmung und in der logischen Sprache. Also sei mittelst Selbstbesinnung aus diesen die Erkenntnisfunktion abzuleiten. Die apriorische Natur des Erkenntnisvermögens finde sich in aller Erkenntnis wieder, aber auf diese Weise entdecke man nur die Wirkungen des Subjekts, nicht das Subjekt selbst. Der metaphysische Hintergrund bleibe unerkennbar bei der Subjektivität wie bei der Objektivität.

Hier schliesst sich der Autor an Kant an. Unsere Erkenntnis sei kein Abbild der Wirklichkeit, da sie im Subjekt wurzelt. Sie heisse wahr, wenn sie in Übereinstimmung ist mit der reinen Natur des erkennenden Geistes. Allgemein anerkannt sei es, dass das Seiende an und für sich weder hell noch dunkel ist, weder klingt noch schweigt. Aber auch Bewegung sei nur in der Seele. Denn Zeit und Raum seien apriorische Formen der Erkenntnisfunktion, worin alle äussere Wirklichkeit aufgefasst wird. Die Sinneserkenntnis sei „Assimilation dessen, was ausser uns, an dasjenige, was in uns ist".

Also nehme der Mensch eine mehr centrale Stelle im Universum ein, als ihm von der Naturwissenschaft seit der Renaissance zugewiesen worden ist. „Das Nicht-Ich ist das Symbol des Ich, und dient nur zum Selbstverständnis des Ich." Die anthropocentrische Weltanschauung sei noch immer die wahre, wiewohl in ganz anderem Sinne als früher geglaubt wurde. Der erhabene Sternenhimmel sei in der Seele. Jedwede Lieblichkeit und Herrlichkeit der materiellen Natur stamme aus uns selbst. Der Geist des Menschen projiciere seine eigenen Qualitäten auf die unerkennbare und unerreichbare Wirklichkeit.

Wie die Wahrheit der Sinnenerkenntnis nicht in Abspiegelung einer uns fremden Wirklichkeit, sondern in Übereinstimmung des Weltbildes mit dem Wesen des menschlichen Geistes besteht, so suche man die Wahrheit der religiösen Ideen nicht in der treuen Wiedergabe des Göttlichen, sondern darin, dass sie mit Notwendigkeit aus dem echten Selbst des Menschen hervorgesprossen sind. Auch auf dem theologischen Gebiete lerne man endlich einsehen, dass der Realismus ein grober erkenntnistheoretischer Fehler sei. Auch hier sei der Mensch Schöpfer und Massstab der Wahrheit. Nur habe man dann beim Ausdruck „Mensch" nicht an ein empirisches Ich zu denken, nicht an eine Summe von Vorstellungen, Gedanken, Begierden, Stimmungen, denn das alles gehöre der Vergänglichkeit, d. i. der Sündigkeit an und sei, eben weil es eine Vielheit ist, nicht das wahre Selbst, nicht das Individuum. Dieses Letztere sei das transscendentale Wesen des Menschen, das Bild Gottes, welches ewig ist und Gott kennt. Die Anerkennung dieses inneren Wesens sei ein sittliches Postulat, und seine Entdeckung sei eine Wiedergeburt, wobei das Bewusstsein sich aus der Sphäre des Empirischen und Zeitlichen in die des Ewigen und Göttlichen zurückzieht. Glaubensbegriffe seien wahr, insoweit sie „mit sittlicher Notwendigkeit" aus diesem inneren Wesen des Menschen, welches das normale Subjekt, die von keiner Sünde verunreinigte Schöpfung Gottes ist, herausquellen. Denn wenn der Mensch aus seinem reinen Selbst Be-

griffe des Göttlichen hervorbringt, erfasse er sich selbst als überzeitliches, in Gott wurzelndes Wesen. Indessen seien derartige Begriffe bloss Symbole, da der Mensch nur in irdischen Vorstellungen als „Reich Gottes“, „Leitungen Gottes“, „Wirkungen Gottes“ sich die ewigen Dinge zu denken vermag. Wahrheit sei überall Menschlichkeit, und der Mensch als inneres Wesen sei in Gott.

In Übereinstimmung mit diesen Anschauungen und unter Anschluss an die Kantische Erkenntnistheorie hat der jüngere Bruder des Autors, Dr. P. Bierens de Haan, Schüler von Prof. Ziehen und Prof. Münsterberg, „Hoofdlijnen eener Psychologie met metaphysischen grondslag“ geschrieben, eine Dissertation, mit welcher er sich an der Universität Amsterdam den Titel eines Doktors der Medizin erworben hat. Es scheint unnötig, über diese Schrift zu referieren, da sie in einer deutschen Übersetzung jedem zugänglich ist.

Hiermit ist mein Referat über Kant in Holland zu Ende. „Es ist äusserst schwer“, sagt Goethe, „fremde Meinungen zu referieren . . . Ist der Referent umständlich, so erregt er Ungeduld und Langeweile; will er sich zusammenfassen, so kommt er in Gefahr, seine Ansicht für die fremde zu geben; vermeidet er zu urteilen, so weiss der Leser nicht, woran er ist; richtet er nach gewissen Maximen, so werden seine Darstellungen einseitig und erregen Widerspruch, und die Geschichte macht selbst wieder Geschichten“. Wirklich ist Referieren ein missliches und undankbares Werk. Dem Autor kann man schwerlich gefallen, wenn man in zwei dürren Sätzen zusammenpresst, was ihm einer hundert Seiten langen Entwicklung zu bedürfen schien. Indessen hoffe ich durch meine Darstellung dem Ausländer wenigstens einen nicht allzu ungenauen Eindruck von der Art und Weise gegeben zu haben, wie in Holland über Kant gedacht und geschrieben wird. Des Richteramtes konnte ich mich überhoben achten, da diese Zeitschrift nur unter die Augen solcher Leser kommt, die selbständig urteilen.

Konjekturen zu Kants Kritik der praktischen Vernunft.

Von Dr. Emil Wille.

In der Kritik der praktischen Vernunft halte ich folgende Textänderungen für nötig.

1) Ausg. 1. Riga 1788. S. 30: „Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält.“ Wenn reine praktische Vernunft keiner Kritik bedarf, wird sie auch nicht die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthalten, sondern die Richtschnur alles ihres Gebrauchs.

2) S. 39: „zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst . . . nicht zum Gesetze dienen kann.“ Lies: zu seiner Maxime. Und ferner: auch für dieses selbst.

3) S. 62: „wenn jemand bloss auf eigene Vorteile seine Grundsätze gesteuert hat —“ Es passt nur der Gedanke: wenn jemand bloss den eigenen Vorteilen gemäss sich seine Grundsätze zu bilden hat. Ich möchte nun so lesen: auf eigene Vorteile seine Grundsätze zu stimmen hat. Wie S. 64: „die praktische darauf (auf wahren dauerhaften Vorteil) gestimmte Regel“.

4) S. 75: „Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen“. Wohl so: und dennoch vorsätzlich unwahre als wahr gelten zu lassen. Dieser Widerspruch nämlich ergäbe sich, wenn man die Maxime, falsches Zeugnis abzulegen, zum allgemeinen Gesetze erhöbe.

5) S. 79: „Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibelen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde.“ Muss lauten: den Begriff eines Daseins (des Daseins der Subjekte des Wollens) in der intelligibelen Welt, nämlich den der Freiheit. Nun erst wird die nachfolgende Begründung verständlich: „Denn dieser (Begriff der Freiheit) bedeutet nichts anderes (als solches Dasein) und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich.“

6) S. 86: „braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm sofern Bedeutung geben zu können.“ Tilge das „zu“ vor „bestimmen“.

7) S. 88: „in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens —“ Vielmehr ihrer Vermögen. Grenzbestimmung zwischen ihren beiden Vermögen, dem praktischen und dem theoretischen.

8) Ebendaselbst: „alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben notwendig machten.“ Nicht die Rechte machten, sondern ihre Anfechtung machte eine solche notwendig. Also machte statt „machten“.

9) S. 90: „und so müsse man dem blinden Zufalle —“ Lies: müsste man. Ferner: fest gründete und unwiderleglich machte.

10) S. 93: „es widersprechend sein solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen (die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung) —“ Am Ende der Klammer fehlen die Worte: zu leugnen.

11) Ebendaselbst: „den Skepticism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen folgenden in Ansehung der Mathematik —“ Wohl so: wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgens.

12) S. 95: „Denn, dass dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Objekt nichts Unmögliches enthalte —“ Die Beziehung auf ein Objekt, worunter nur ein Objekt der Sinne zu verstehen wäre, kann der Philosoph hier nicht rechtfertigen wollen. Was für eine er meint, erhellt aus der Begründung, dass dem Kausalitätsbegriffe bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne doch sein Sitz im reinen Verstande gesichert war, und aus der Bemerkung S. 94, dass dieser seine Begriffe auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nichtsinnliche) beziehe. Es ist also die Beziehung auf ein Objekt überhaupt d. h. ein gänzlich unbestimmtes gemeint. Dass gerade so zu lesen ist und nicht etwa: auf ein dergleichen Objekt oder: auf ein übersinnliches Objekt, zeigen auch die folgenden Worte. Denn wenn der Kausalitätsbegriff erst „hernach“ auf Dinge an sich angewandt werden soll, so kann nicht schon hier von seiner Beziehung auf ein Ding an sich oder Noumenon (als Gegensatz von Phänomenon) die Rede sein. Der Begriff eines Objektes überhaupt ist nämlich weiter und unbestimmter als der eines Dinges an sich; ersteren hat jeder reine Verstand, letzteren erst der Transscendental-Philosoph.

13) S. 102: „und nicht durch blosse Empfindung, welche sich auf einzelne Objekte und deren Empfänglichkeit einschränkt —.“ Natürlich: einzelne Subjekte.

14) S. 108: „sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.“ Worauf soll „des letzteren“ gehen? Wahrscheinlich hat der Verfasser der letzteren geschrieben, es auf „jener“ beziehend.

15) S. 119: „Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objekts betrifft, und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Notwendigkeit —“ Nein, als praktische Regel der reinen Vernunft.

16) S. 126: „ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen —.“ Hier fehlt das Prädikat, von welchem „mit“ abhängen muss. Vielleicht war es eine Wiederholung jenes bildlichen Ausdrucks: mit allen Neigungen Verkehr treibt.

17) Ebendaselbst: „und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind —." Die Neigungen sollen der Sinnesart aller günstig sein? Das würde heissen, dass alle leicht zu Neigungen geneigt sind. Man wird gut thun, zu lesen: da er (der Empirismus) gleichwohl der Sinnesart aller so günstig, aus der Ursache weit gefährlicher ist. —

18) S. 128: „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist. —" Umgekehrt: indem es sie ist. Indem es (das Gesetz) sie (Triebfeder) ist. Wie unten: „sofern es eine solche ist." Übrigens ist das Komma nach „Bestimmungsgrundes" hinter „dasselbe" zu rücken.

19) Ebendaselbst: „woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe —" „in sich" passt nicht zu „abgeben". Gewiss so: das moralische Gesetz an sich. Wie oben: „ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens. —" Im Folgenden muss es lauten: es im Gemüte wirkt.

20) S. 130: „Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so fern jene bloss auf der Sittlichkeit beruht." Natürlich so: sofern jene (die Selbstschätzung) bloss auf der Sinnlichkeit beruht.

21) S. 131: „den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjektiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt —" Lies: der ersteren (der Selbstliebe).

22) S. 133: „indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluss hat, und ein Gefühl bewirkt —" Wie man von Schiller nicht sagen kann, dass er auf seine Gedichte Einfluss gehabt habe, da er sie ja allein geschaffen, so kann der Philosoph nicht geschrieben haben, dass das moralische Gesetz auf die Sittlichkeit Einfluss habe; denn es bringt sie ja erst hervor. Und zwar dadurch, dass es auf die Sinnlichkeit (als das Vermögen, affiziert zu werden und so Gefühle zu erhalten) einwirkt und in ihr das Gefühl der Achtung für sich (fürs Gesetz) erzeugt; welches Gefühl dann Triebfeder zur Sittlichkeit oder auch gewissermassen diese selbst ist. Demnach ist auch hier statt „Sittlichkeit" vielmehr Sinnlichkeit zu lesen. Dass Kant so lehrt und folglich diese Änderung notwendig ist, erhellt aus der ganzen Gedankenentwickelung dieses Absatzes, besonders aus dessen Schlusse: „Hierbei ist nun zu bemerken, dass, so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze —" Man vergleiche S. 161: „von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem notwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle". Dem widerspricht es nun nicht etwa, wenn S. 142 in Abrede gestellt wird, dass dieses Gefühl „pathologisch und also ein auf dem inneren Sinne gegründetes" sei. Denn da pathologisch nach S. 143 ein solches ist, „was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt" wird, nicht „durch eine vorhergehende (objektive) Willensbestimmung und Kausalität der Vernunft", so handelt diese Bemerkung gar nicht davon, durch wessen Einfluss-erleiden das Gefühl der Achtung

entstehe, [sondern durch wessen Einfluss-ausüben; folglich bestreitet sie garnicht, dass das Einfluss-erleidende die Sinnlichkeit sei.

23) S. 159: „Nun hat praktische Vernunft mit der spekulativen sofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde —“ Nicht zwei Erkenntnisvermögen haben einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, sondern zwei Wissenschaften. Nicht erstere haben einen Unterschied der systematischen Form, sondern letztere. Und nicht die genannten beiden Vermögen, sondern die Analytiken beider sollen verglichen und kritisch beleuchtet werden. Also: Nun hat die Analytik der praktischen Vernunft mit der der spekulativen —

24) S. 177: „in Ansehung des intelligibelen Bewusstseins seines Daseins —“ Das Bewusstsein ist nicht intelligibel, sondern intellektuell. Also: des Bewusstseins seines intelligibelen Daseins. Oder: des intellektuellen Bewusstseins seines Daseins.

25) S. 179: „alles, was aus seiner Willkür entspringt —“ Man hat aus „seiner“ ihrer gemacht. Doch näher liegt: einer. Denn die beiden folgenden „ihren“ gehen nicht auf „die Kinder“, sondern auf „eine freie Kausalität“.

26) S. 206: „sondern nur so fern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird —“ Sofern sie, die Tugendgesinnung, oder sie, die Glückseligkeit, als solche betrachtet wird? Nein, sofern es, (dieses Hervorbringen), oder sofern er (dieser Satz).

27) S. 207: „so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe —“. Aus dem Vordersatze und überhaupt aus dem Vorhergehenden folgt vielmehr die Nicht-Unmöglichkeit eines derartigen notwendigen Zusammenhanges in der Verstandeswelt. Diesen Begriff setzt auch die relativische Hinzufügung voraus: „welche Verbindung in einer Natur, die bloss Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden — kann“. Und nur mit diesem Begriffe reimt sich die ganze weitere Auseinandersetzung, besonders der Anfang des übernächsten Absatzes: „Wenn wir — überreden können;“ und die Äusserung S. 215, dass „die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten (der Glückseligkeit) mit seiner Bedingung (der Sittlichkeit) gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört und nach Gesetzen der Sinnenwelt garnicht gegeben werden kann.“

28) Ebendaselbst: „haben objektive Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde —“ Die objektive Realität wurde durch jene Antinomie getroffen? Und womit soll man die zwischen „Antinomie“ und „getroffen“ stehenden Worte verknüpfen? Ich möchte ungefähr so restaurieren: welche anfänglich durch jene Antinomie gefährdet zu sein [schien, die in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze angetroffen wurde.

29) Ebendaselbst: „weil man das Verhältnis zwischen Erscheinungen für ein Verhältnis der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen

hielt". Die Worte „zu diesen Erscheinungen" sind als sinnstörend zu tilgen.

30) S. 211: „ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewusstsein der Tugend notwendig begleiten muss. —" Nicht die Glückseligkeit, sondern deren Analogon, die Selbstzufriedenheit, muss das notwendig thun. Also: welches.

31) S. 217: „das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloss verwaltend —" Versteht dies jemand? Ich würde verstehen: es darunter verhaltend, d. i. verbergend.

32) S. 218: „und da ist es klar, dass —" Dieser Nebensatz hat kein Subjekt. Lies: sie (die Vernunft) eben diese Sätze —

33) S. 225: „der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute —" Ich nehme an „Bearbeitung" Anstoss. Freilich findet sich das Wort in ähnlicher Verbindung auch S. 226: „die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts." Indessen der selbe Fehler kann ja zweimal gemacht worden sein. Es kann zweimal „Bearbeitung" aus Bestrebung entstanden sein. Vergl. S. 233: „das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen —" S. 263: „zum höchsten Gute zu streben —" Ferner S. 274: „alle Bestrebung zu derselben —" Und S. 278: Bestrebung zur Ähnlichkeit".

34) S. 233 fehlt hinter „zur Pflicht macht" ein Infinitiv, dessen Objekt „das höchste Gut" sein muss. Ergänze etwa so: weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen . . . Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, erwarten und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.

35) S. 244: „der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht —" Bei dieser Lesart würde „sie" auf „Erweiterung jener Begriffe" gehen. Indessen, obgleich man sagen darf: der Erweiterung jener Begriffe durch übersinnliche Anschauung verspricht, so darf man deshalb nicht sagen: der sie durch übersinnliche Anschauung verspricht. Man schalte, „sie" auf „jener Begriffe" beziehend, vor „verspricht" ein: zu erweitern.

36) S. 247: „wodurch, wenn wir den Versuch machen —" Lies: wohingegen, wenn —

37) S. 282: so widmen wir der Befolgung desselben —" Nicht der Befolgung des moralischen Gesetzes, sondern der dieser unerlasslichen Pflicht. Also: derselben. Es entsprechen einander die Gegensätze: deren Übertretung — Befolgung derselben.

Andere bedenkliche Stellen überlasse ich anderen.

Recensionen.

Liebmann, Otto. Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Zweiter Band, Erstes Heft: Geist der Transscendentalphilosophie. Strassburg, K. J. Trübner 1901. (90 S.)

Zweites Heft: Grundriss der Kritischen Metaphysik. 1901. (S. 91—234.)

Drittes Heft: Trilogie des Pessimismus. Gedanken über Schönheit und Kunst. 1902. (S. 235—362.)

In den vorliegenden drei Heften haben wir es vorwiegend mit „Gedanken" zu thun; die „Thatsachen" treten diesmal zurück. Es ist das die notwendige Konsequenz der speziellen Themata. Freilich wird dies, besonders soweit das erste Heft in Frage kommt, nicht jeder zugeben wollen, der sich auf die Kantische Philosophie zu verstehen glaubt: das erste Heft trägt den Titel „Geist der Transscendentalphilosophie" — und die Vielen, die dem prinzipiellen Unterschied von Erkenntnistheorie und Psychologie blind gegenüberstehen, die in der Kr. d. r. V. eine Art Psychologie des Erkennens vermuten, müssen — da die Psychologie zweifelsohne Thatsachenforschung ist — auch von einer Abhandlung über den „Geist der Transscendentalphilosophie" Erörterungen über Thatsachen fordern. Es ist ein Verdienst Liebmanns, dass er diesem — wie es scheinen will unausrottbaren — Missverständnis nachdrücklich entgegentritt. „Das Neue, Bahnbrechende, Epochemachende an Kants Kritizismus, im Gegensatz zu den psychologischen und psychogenetischen Erkenntnistheorien Lockes sowie seiner empiristischen Nachfolger und rationalistischen Gegner, liegt darin, dass er nicht etwa von der Seele ausgeht, oder vom Gehirn, oder von der *tabula rasa*, oder von einer Leibnitz'schen Monade, sondern vom Bewusstsein, welches das Ursprüngliche, die Urthatsache *κατ᾽ ἐξοχὴν* ist; dass er nicht nach der intellektuellen Entwickelungsgeschichte des Einzelmenschen oder auch der Menschheit forscht, sondern nach den allgemeinen, typischen Vorbedingungen der Welterkenntnis überhaupt; dass er das Metakosmische des der ganzen empirischen Aussenwelt und Innenwelt zu Grunde liegenden Apriori erfasst, mithin zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie das Tischtuch zerschneidet. Was ihn der Hauptsache nach beschäftigt, ist nach seinem eigenen Ausdruck nicht sowohl eine *quaestio facti*, als vielmehr eine *quaestio iuris*. Sein Fehler ist nicht der, dass er zu wenig, sondern der, dass er zu viel Psychologie in seine Untersuchungen eingemengt hat . . . Es handelt sich hier gar nicht um Psychologie, um Theorie des Seelenlebens und dergleichen mehr, sondern um Das, ohne welches weder Psychologie noch Seele, weder Naturwissenschaft noch Materie empirisch dasein würde; es handelt sich um Das, was aller Wissenschaft überhaupt und ihrem Objekte ewig zu Grunde liegt" (2|3). Die trotz Kants scharfer Präzisierung so oft verkannte Entgegensetzung von Thatsachenfrage (*quaestio facti*) und Rechtsfrage (*quaestio iuris*) wird von Liebmann sehr glücklich in lichtvoller Weise herausgear-

beitet; sie bildet das eigentliche Thema des Heftes, und das mit vollem Rechte: denn sie ist das charakteristisch Kantische an Kant, in ihr liegt der „Geist" der Transscendentalphilosophie. Was Liebmann giebt, ist Interpretation Kants — nicht seines Textes, sondern seiner That. Und aus dieser von der Sklaverei des Buchstabens freien Interpretation entwickelt sich alsbald von selbst die Aufgabe des weiteren Ausbaus, die Aufgabe der Fortarbeit in jenem „Geiste" des Kritizismus. Die unabhängige Stellung, die Liebmann vom Kantischen Boden aus zu Kant einnimmt, kennzeichnet sich in den Worten: „Sämtliche Einzeldoktrinen der Kr. d. r. V. sind streitig, oder zweifelhaft, oder bereits widerlegt. Aber der ganze Standpunkt, der prinzipielle Grundgedanke des Werkes ist unveraltet und unsterblich; eine vorher nicht dagewesene und nachher nicht überholte Erkenntnisstufe des menschlichen Geistes" (8).

Nach Darlegung dieser Grundzüge seiner Kantauffassung wendet sich Liebmann zur Besprechung der wichtigsten Spezialprobleme der Transscendentalphilosophie — überall darauf bedacht, die Abgrenzung gegen die parallel gehenden psychologischen Fragen scharf zu bestimmen. Die einzelnen Abschnitte behandeln zuerst die Zeit (9—18) und den Raum (18—28), dann das Kardinalproblem: die Identität des Ich (28—39), woran sich ergänzend und verdeutlichend ein Abschnitt über die Vielheit der Subjekte schliesst (39—51). Die zusammenfassenden Formeln am Schluss dieses Kapitels bringen das Wesentliche dieser bedeutsamen Ausführungen zu klarem Ausdruck:

a) „Das metaphysische Substrat des Selbstbewusstseins bleibt uns verborgen und ist das ewig erstrebte, niemals erfasste Objekt dogmatischer Spekulation."

b) „Das individuelle Ich oder das einheitliche Subjekt des Bewusstseins unserer eigenen Existenz, welches die ebenbürtige Realität sehr vieler ähnlicher Subjekte neben sich anerkennt, bildet die verschwiegene Voraussetzung und das nie gelöste Endproblem der beobachtenden und analysierenden Psychologie."

c) „Das transscendentale Ich oder das typische Bewusstseinssubjekt der menschlichen Gattungsintelligenz ist die Grundbedingung der ganzen empirischen Welt."

Der nächste Abschnitt schliesst den theoretischen Teil ab mit der Darlegung der „Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft" (51—58), einer Lehre, die Liebmann zuerst in seiner Schrift „Die Klimax der Theorien" (1884) aufgestellt hat. Der Abschnitt vertritt die Stelle der „Analogien der Erfahrung" aus der Kr. d. r. V. Schon in der Einleitung zu dem vorliegenden Werke (7) erklärt Liebmann in Bezug auf „das ungemein bedeutende Hauptstück über die Analogien der Erfahrung": „Bei aller gebührenden Bewunderung wird man doch zugeben müssen, dass Kant hier nicht, wie er meint, die Vorbedingungen der Erfahrung, sondern höchstens die der Erfahrungswissenschaft aufgedeckt hat." Die Änderung des Namens ist also, wie der Leser bemerkt, nicht von ungefähr erfolgt. Liebmann erkennt vier nichtempirische Grundsätze an, die als unentbehrliche Möglichkeitsbedingungen aller Erfahrungswissenschaft zu Grunde liegen. Es sind dies 1. das Prinzip der realen Identität, 2. das Prinzip der Kontinuität der Existenz, 3. das Prinzip der Kausalität, 4. das Prinzip der Kontinuität des Geschehens.

Es folgt dann ein zweiter Hauptteil (58—90): sein Inhalt ist die kritische Ethik. Zunächst giebt Liebmann eine Rekapitulation des „monumentalen" Gedankenganges, wie ihn Kant eingeschlagen hat (58—63). Darauf folgen — analog dem ersten Teil — selbständige Erörterungen über einige Hauptprobleme. Den Anfang macht das grundlegende Kapitel über „Naturgesetz und Sittengesetz" (64—68), die Entwickelung des Begriffes der Normen, der Gesetze von Demjenigen, „was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht". Der nächste Abschnitt „Inhaltliche Bedingtheit der Moral" (68—73) begründet die Notwendigkeit

einer rein formalen und somit transscendentalphilosophischen Behandlung der Ethik. In den beiden folgenden Kapiteln „Autonomie“ (73—80) und „Freiheit“ (80—89) erhalten wir die kritische Lösung; zugleich aber sehen wir uns vor die Thore der Metaphysik geführt: der höchste Punkt, den die theoretische Philosophie erreicht hat: das Ich, und das letzte Wort der praktischen Philosophie: die Freiheit — sie gehören offenbar zusammen, und sie weisen über das der transscendentalphilosophischen Besinnung Erreichbare hinaus. Die erstaunliche Klarheit, in der Liebmann seine Gedanken vorzutragen weiss, lässt die Fragen nur um so dringender laut werden, für die die Vernunftkritik keine Antwort hat.

Hier setzt das zweite Heft ein, der „Grundriss der Kritischen Metaphysik“.

Die Gegensätze, Widersprüche und Antinomien, in die wir uns allenthalben hineingedrängt sehen, wenn wir die Forderungen zu Ende denken wollen, die aus den Einzelwissenschaften und aus den praktischen Lebensbethätigungen aufzutauchen scheinen, — sie verlangen eine Lösung, eine Versöhnung. Die Universalwissenschaft, die eine solche Lösung anbietet, ist die Metaphysik. Allein ist sie auch imstande, zu leisten, was sie verspricht? Man weiss, wie von alters her Skepsis und selbst Satire sich gegen die metaphysischen Bemühungen erhoben haben. „Aber angesichts des tiefen Ernstes der metaphysischen Probleme und des bedeutungsschweren Gedankengehalts echter, grosser Philosopheme gleitet doch die Satire an uns ab, das Lächeln vergeht uns, und es giebt eine gewisse Denkhöhe, wo der Skeptiker, wenn er nicht sophistisch spielt, sondern mit wirklichem Ernste nachdenkt, gegen die Skepsis selbst skeptisch wird. Auch werden wir daran erinnert, dass ein ebensolcher Streit in fast allen Wissenschaften von der Physik bis zur Jurisprudenz hin vorhanden ist, ohne dass deshalb diese Wissenschaften aufhörten, unentbehrlich und vollberechtigt zu sein“ (93). „Als Problem und Bedürfnis“ ist die Metaphysik unsterblich, und so stellt sich die Aufgabe, den wesentlichen Unterschied zu bestimmen „zwischen dogmatischer und kritischer Metaphysik; denn wenn jene unmöglich sein sollte, so bleibt doch diese noch möglich“ (94).

Das ganze Werk zerfällt in fünf Bücher. Das erste (91—114) ist betitelt: „Subjekt und Objekt, Idealismus und Realismus“. Es leistet gewissermassen eine Vorarbeit, indem es den transscendentalphilosophischen Standpunkt feststellt und aufs schärfste betont, dass durch die Einsicht, dass die uns umgebende Wirklichkeit in einem „unsichtbaren Apparat und verborgenen Getriebe intellektueller Funktionen“ gegründet ist, unüberschreitbare Grenzen der Erkenntnis bestimmt sind. Dass das Apriori, von dem die Kr. d. r. V. und ebenso die Schrift „Geist der Transscendentalphilosophie“ sprechen, „metakosmische Bedeutung besitzt, also als Träger und Fundament der ganzen Wirklichkeit anzusehen ist, . . . darf man nie vergessen, wenn man nicht in vorsündflutliche Philosophie, d. h. in vorkantischen Dogmatismus zurückfallen will“ (112). „Nach dem kritischen Auftreten Kants und seit der Entdeckung des Standpunkts der Transscendentalphilosophie hat man eingesehen oder hätte doch einsehen sollen, dass uns garnichts Anderes als unser Bewusstsein und unser Bewusstseinsinhalt bekannt ist und bekannt werden kann; dass Dasjenige, was nach Aufhebung jenes Getriebes intellektueller Funktionen, aus dem unser Weltphänomen, unsere Erfahrungswelt entspringt, als Rest übrigbleiben würde, unserer wissenschaftlichen Erkenntnis für immer unzugänglich bleibt; heisse es nun das Unbedingte, das Unerfahrbare, das Übersinnliche, das Absolutum, das Ansichseiende, das innere Wesen der Dinge, oder welcher andere Name sonst dafür gewählt werden mag. Auf den Inhalt unseres Bewusstseins beschränkt, können wir, deren Wissen als hellbeleuchtete Insel aus tiefer Nacht hervortaucht, über jenes grosse Unbekannte, jenes ausserhalb und jenseits des menschlichen Bewusstseins Gelegene weder positive, noch negative Prädikate mit kategorischer Be-

stimmtheit aufstellen. Ansichten freilich, Vermutungen, Meinungen, Hypothesen oder auch Glaubenssätze darüber giebt es genug. Und diese Hypothesen, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft gelegen sind, fordern unseren Verstand zu ernsthafter Prüfung heraus; sie können untereinander verglichen, auf ihre Glaublichkeit untersucht und an den Thatsachen der äusseren und inneren Erfahrung gemessen werden" (112|3): Das ist es, was Liebmann als „kritische Metaphysik" bezeichnet. Nicht apodiktische Wissenschaft will sie sein, sondern menschliche Hypothese über das Wesen der Dinge. Auch der hartnäckigste Skeptiker wird zugeben müssen, dass die verschiedenen metaphysischen Ansichten nicht gleichwertig sind. Bei solcher Sachlage aber hat es einen guten Sinn, den Versuch zu wagen, tiefer und immer tiefer in das Wesen der Welt hineinzublicken und über metaphysische Hypothesen zu diskutieren.

In dieser Absicht nimmt zunächst das zweite Buch die „Urgedanken der Menschheit" (115) auf, die Probleme „Sein und Geschehen, Substanz und Kausalität" (114—140). Nach feinsinnigen Erörterungen über Parmenides und Heraklit und deren neuere Geistesverwandten bespricht Liebmann die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen den beiden Extremen. Der Hauptsache nach giebt es zwei Vermittelungstheorien: „Das eine ist die pluralistische Weltauffassung, die sich bis zur rein atomistisch-mechanischen Naturerklärung zuspitzen kann, das andere ist die platonische Ideenlehre, oder allgemeiner die platonisch-aristotelische Lehre von der Substanzialität der Form. Entweder also man nimmt als Träger der Naturerscheinungen eine Vielheit beharrlicher Grundstoffe, Urbestandteile, Elementarkörper an und führt den Schein des Entstehens und Vergehens auf wechselnde Gruppierung, Vereinigung und Trennung, Mischung und Scheidung dieser Urbestandteile zurück; oder man giebt die sinnlich wahrnehmbare Materie als ein μὴ ὄν dem heraklitischen Werdefluss völlig preis und findet das wahrhaft Reale in den konstanten Gattungstypen der Natur" (123).

Zunächst werden die pluralistischen Hypothesen der Alten erörtert. Dann folgt die „kritische Prüfung des Begriffsapparates der pluralistischen Weltansicht": hier kommt „an erster Stelle der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in Betracht" (124). Liebmann setzt sich mit der Argumentation in Kants „Analogien der Erfahrung" auseinander; das Resultat lautet, dass das Prinzip „nicht mehr und nicht weniger ist als eine Hypothese, an deren Wahrheit man glaubt, als ein Postulat, an welchem man zum Zweck wissenschaftlicher Theorie der Erscheinungen festhält" (127). — Des Weiteren gilt es, Stellung zu nehmen zu dem Streit zwischen Korpuskulartheorie und Dynamismus, wobei wieder auf Kant rekurriert wird: seiner dynamischen Lehre wird der Vorzug vor der Korpuskulartheorie zugesprochen (128 ff.). Es folgen dann Untersuchungen über den Grundsatz der Kausalität: die Entscheidung entspricht der beim Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz getroffenen (136 ff.): die „Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaften" haben nur relative Apriorität.

Den zweiten Typus der Vermittelungstheorien zwischen Parmenides und Heraklit, die Lehre von der Substanzialität der Form behandelt das dritte Buch „Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie" (140—172). Liebmann unternimmt hier eine Durchdringung zweier Gedankensysteme: der aristotelischen Metaphysik und der Kritik der Urteilskraft. Die Vereinigung der Gegensätze von mechanischer und teleologischer Naturauffassung ist im Prinzip, also rein theoretisch genommen, ebenso begründet wie bei Kant. Aber der Totaleindruck ist doch ein anderer: die teleologischen Gedanken treten bei Kant viel weiter zurück; hier machen sie sich im Zusammenklang der verschiedenen Denkmotive kraftvoll geltend und erscheinen so als wesentliche Faktoren des Weltverständnisses.

In naher Beziehung zum dritten Buch steht das vierte: „Materie und Geist, Notwendigkeit und Freiheit" (172—204). Von grund-

legender Bedeutung für die Einsicht in das Verhältnis zwischen Materie und Geist ist die Transscendentalphilosophie insofern, als sie jeden Versuch verbietet, einem von beiden höheren Realitätswert zuzusprechen als dem anderen: beide sind Bewusstseinsinhalte (175). Wie aber verhalten sie sich zu einander? Einerseits absolute Verschiedenheit des Geistigen und Materiellen, andererseits durchgängiger Zusammenhang: das ist das zweideutige Zeugnis der Erfahrung (180). Wissenschaftliche Bearbeitung dieser Erfahrung führt zur Hypothese des psychophysischen Parallelismus und damit zur Forderung, das Gehirn als ein eminent teleologisches Organ zu betrachten, als „eine materielle Denkmaschine, die sich nach Gesetzen der Physik, Chemie u. s. w. wunderbarer Weise so bewegt, als würde sie nicht von Gesetzen der Physik, Chemie u. s. w., sondern von Gesetzen der Logik regiert“ (195). So greift das Problem des vierten Buches auf das des dritten zurück. Aber einen Ruhepunkt suchen wir bei der parallelistischen Lehre vergebens: auch die teleologische Betrachtung des Gehirns führt nicht darüber hinweg, dass die Freiheit des Denkens durch unbedingte Annahme des psychophysischen Parallelismus aufgehoben wird: die Freiheit des Denkens aber ist „die Mutter Erde der Wissenschaft“, eine wesentliche Grundbedingung ihrer Möglichkeit, kein transscendentes Dogma (203). Damit wird die Sphäre der Metaphysik mit ihren unentwirrbaren Problemverknotungen verlassen und in transscendentalphilosophischem Sinne die Freiheit des Denkens als Postulat aufgestellt.

Das eigentliche Thema der transscendentalen Dialektik fällt dem abschliessenden fünften Buche zu: „Einheit und Vielheit“ (204—234). Zum Mannigfaltigen, Vielgestaltigen der Erfahrung fordert die Vernunft Einheit, zum Bedingten, Unvollendeten fordert sie das Unbedingte (205). Und weiter: Die „Logik der Thatsachen“ (214 ff.), die grosse gesetzliche Ordnung des Universums kann kein Zufall sein, sie deutet auf einen gemeinsamen Realgrund aller Dinge. Freilich ist der Begriff dieses einheitlichen Grundes für unsere wissenschaftliche Erkenntnis ein transscendenter Grenzbegriff; eine endgiltige Entscheidung der hier auftretenden Probleme ist darum nicht möglich (229). Das persönliche Temperament, die subjektive Grundstimmung macht sich in jedem Lösungsversuch geltend (230). Nach welcher Seite hin sich Liebmann gezogen fühlt, erhellt aus der sehr sympathisch gehaltenen Besprechung der Upanishads mit der nachdrücklichen Hervorhebung der Übereinstimmung jener Philosopheme mit Lehrmeinungen, die in der abendländischen Philosophie von alters her bis auf die neueste Zeit herab hervorgetreten sind (225). — Vielleicht lässt sich indessen die Frage aufwerfen, ob es nicht Gründe giebt, die Richtung nach dem Urgrund alles Wirklichen hin anders zu bestimmen, als es hier geschieht: In Übereinstimmung mit den altindischen Denkern sagt Liebmann: „Tiefer, traumloser Schlaf ist ein Zurücksinken in den dunklen Naturgrund, eine Rückkehr in Das, woraus alles Bewusstsein und alles Bewusste abstammt, und worin es wieder untertaucht, vielleicht ein Identischwerden mit dem allgemeinen einheitlichen Grundwesen der Dinge, welches der Entzweiung in Subjekt und Objekt, der Scheidung und Spaltung in Erkennendes und Erkanntes als das Ursprüngliche vorangeht“ (220). Aber ist nicht die Unmittelbarkeit eines jeden Erlebnisses etwas, was über der Spaltung in Subjekt und Objekt liegt und ihr als das Ursprüngliche vorangeht? Der Gedanke, der mich erfüllt, die Hoffnung, die ich hege, der Schmerz, den ich empfinde, mit einem Wort: alles, was mein Erlebnis ist, ist nicht etwa Objekt meines Bewusstseins, sondern es gehört mir selbst an. Zwar kann ich es jederzeit zum Objekt machen und mich ihm erkennend gegenüberstellen: aber dann sind es nicht mehr die Zustände, sofern ich sie erlebe, sondern es sind künstlich objektivierte, der unmittelbaren Zugehörigkeit zum Ich beraubte Gebilde. Die Unmittelbarkeit des Erlebens bleibt unerkennbar, eben weil das erkennende Subjekt in ihr liegt und ihr nicht als erkennendes gegenübertreten kann, ohne sie aufzuheben. Überall aber, wo Erkennendes und Erkanntes einander gegenüber-

stehen, weisen sie zurück auf einen ursprünglicheren Zustand, in dem sie ungeschieden in einander waren: den Zustand des Erlebens. Mit Fichte aus dem unmittelbaren Leben die Entzweiung in Subjekt und Objekt abzuleiten, ist ein Weg, der dem Referenten plausibler erscheint als die Zurückführung auf das Unbewusste. —

Je mehr sich Liebmann den höchsten und letzten Problemen nähert, und je stärker damit zugleich in ihm das Bewusstsein wird, dass von Dingen die Rede ist, über die das Erkennen keine Macht mehr hat, um so mehr tritt der Künstler in ihm hervor. Nicht als ob der kritische Leser das Gefühl verspürte, er solle überredet werden, wo er nicht mehr überzeugt werden kann — eher im Gegenteil: nicht der fortreissende Dithyrambus ist die Kunstform, in der Liebmann seine letzten Gedanken vorträgt — der ganze Charakter der Abhandlungen ist viel zu vornehm und viel zu stolz, als dass sie die Mahnungen der kritischen Besonnenheit überschreien möchten, und viel zu ehrlich ausserdem. Von rhetorischem Schwung hält sich Liebmann fern. Aber mit feinfühlig abwägendem Künstlersinn gestaltet er seine abschliessenden Ideen aus der verhaltenen philosophischen Leidenschaft heraus: die Künstlerhand nimmt die vom kritischen Verstand angesponnenen Fäden auf und webt sie zusammen zum duftigen Schleier, der das Unaussprechliche verbirgt.

So leitet das zweite Heft selbst schon hinüber zum dritten.

Dieses setzt mit einer Dichtung ein; denn so darf man die „Trilogie des Pessimismus“ (235—267) wohl bezeichnen. Es sind die Probleme der Nichtigkeit der vermeintlichen Güter, der Schlechtigkeit der Menschen und der Schlechtigkeit der Welt, die Liebmann hier entwickelt. Als Gewährsmann für die beiden letzteren Anklagen wird gelegentlich auch Kant aufgeführt, der in der Anthropologie und der Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. vom Charakter der Menschengattung wenig Schmeichelhaftes berichtet (243) und in der Abhandlung „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ die optimistische Physikotheologie zurückweist (254). Indessen, wenn unter den hier zur Besprechung stehenden Werken Liebmanns eines ganz gewiss nicht durch Darlegung seiner Beziehungen zu Kant beurteilt werden kann, so ist es diese feinsinnige Dichtung voll eigenartigsten Reizes. Die beherrschenden Gestalten, denen die drei Probleme zugeteilt sind, sind vielmehr Hegesias Peisithanatos, Timon von Athen und Buddha Sakyamuni. So fällt die Abhandlung aus der Interessensphäre der „Kantstudien“ heraus; doch sei nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Lektüre der stimmungsreichen Ausführungen jedem Freude machen wird, der der Philosophie das Recht zugesteht, sich frei von allem Schulzwang zu zeigen — ja, gelegentlich sogar sich überhaupt nicht zu zeigen, sondern zwischen den Zeilen zu verstecken.

Den grösseren Teil des Heftes füllen die „Gedanken über Schönheit und Kunst, Ästhetische Betrachtungen“ (268—362). Auch hier spielt Kant keine besonders hervorstechende Rolle. Der Standpunkt der Transscendentalphilosophie bleibt allerdings gewahrt (268 ff. u. 360 f.): die Frage, wie unsere ästhetischen Werturteile „mit dem inneren absoluten Wesen der Dinge in Zusammenhang stehen“, wird abgelehnt; die Welt unserer Wertungen ist die empirische, im Bewusstsein gegebene, durch das Bewusstsein bedingte. Allein für den Gesamtinhalt und -charakter der Schrift ist diese These doch nur von untergeordnetem Belang. Nun wird zwar auch der Kr. d. Urt. zu wiederholten Malen gedacht, und eindringend wird namentlich die „lapidare Definition“ verteidigt: „Schön ist, was ohne Interesse gefällt“ (276 ff.). Auch die Definition: „Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird,“ wird an dem Beispiel der Giebelfront eines dorischen Göttertempels feinfühlig erläutert (299|300). Immerhin aber liegt der eigentliche, originale Wert dieser ästhetischen Betrachtungen auch nicht in solcher gelegentlich

unterlaufenden Kantinterpretation: sondern ihn wird man vor allem suchen müssen in den geistvollen Erörterungen über die einzelnen Künste und in allererster Linie in dem „Gipfelgang und Höhenweg“, auf dem uns Liebmann zu einer Reihe der Gewaltigsten führt, zu Dante und Shakespeare und Beethoven. Der Leser wird vielleicht herauszufühlen glauben, dass Liebmanns persönliches Verhältnis zur Kunst am innigsten sein dürfte, wo die Werte der Musik in Frage kommen — womit übrigens in Anbetracht seiner unbestreitbar hohen dichterischen Veranlagung viel gesagt ist. Doch gleichviel ob diese Vermutung richtig ist oder nicht: so viel wird man getrost behaupten dürfen, dass in den vier Sonetten, die der neunten Symphonie poetischen Ausdruck geben (356 f.), eine meisterhafte Leistung vorliegt, ein grandioser Abschluss der gehaltvollen Ausführungen über Beethoven.

Halle a. S. Fritz Medicus.

Bauch, Bruno, Dr. Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Stuttgart, Fr. Frommann, 1902. (101 S.)

Diese Schrift ist eine Freiburger Dissertation, unter dem belebenden Einfluss Rickerts und daher auch Windelbands entstanden. In dieser Schule, wenn man sich so ausdrücken darf, ist Kants praktische Philosophie, ist die „kritische Ethik“ mehr als in anderen Richtungen des Neukantianismus zu ihrem Rechte gekommen; daher hat diese Richtung, speziell bei Rickert, in Fichtes Philosophie Anknüpfungspunkte gefunden, welche auch bei unserem Verfasser zur Geltung kommen.

Die Arbeit hat — ich bediene mich bei dem folgenden Referat vielfach der eigenen Worte des Verfassers — zum Hauptgegenstand eben auch den Hauptgegenstand der kritischen Ethik selbst, jene allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes, welche als „kategorischer Imperativ“ von Kant in die Sittenlehre eingeführt worden ist. In dem Begriff eines allgemeingiltigen Prinzips liegt der Anspruch auf Anerkennung durch alle vernünftigen Individuen; es steht darum über allen einzelnen Individuen, es kann geradezu als überindividuell bezeichnet werden. Durch diese Allgemeingiltigkeit des sittlichen Gesetzes selbst sind aber zwei Probleme gesetzt, in denen die kritische Ethik über sich selbst und über ihr allgemeingiltiges Prinzip hinausweist. Es erheben sich naturgemäss aus der Antwort, welche Kant auf das ethische Problem gegeben hat, zwei neue Fragen, auf welche er selbst wenigstens direkt keine genügende Antwort gegeben hat, die sich aber, wie der Verfasser meint, aus den richtig verstandenen Kantischen Prinzipien in seinem Geiste, im Geiste der kritischen Ethik beantworten lassen. Das allgemeine Prinzip der Kantischen Ethik entrückt die Handlungen, die auf sittlichen Wert Anspruch erheben, dem individuellen Belieben. „Dadurch scheint die kritische Ethik einerseits der natürlichen Neigung alle Berechtigung und andrerseits der Persönlichkeit alle Eigenart zu nehmen. Sie scheint also gerade den Gegenständen des lebhaftesten ausserethischen Interesses feindlich und vernichtend gegenüberzustehen, wenn sie sich wirklich gegen die individuellen Neigungen und damit gegen das natürliche Streben nach individueller Glückseligkeit richtet, und vor Allem, wenn sie sich gegen die Persönlichkeit wendet, insofern sie alle Individuen in gleicher Weise verpflichten will“. So also entstehen die beiden Probleme, mit denen der Verfasser sich beschäftigt: Glückseligkeit einerseits und Persönlichkeit andererseits in der Kantischen Ethik. Die erstere Frage bildet den Brennpunkt der natürlichen Interessen jedes Menschen: die Glückseligkeit. Die andere Frage steht zwar vielleicht nicht im Vordergrund des Interesses eines jeden Menschen, aber sie taucht auf, sobald den Menschen der Weg der Kultur zur Bildung führt: es ist das Problem der Persönlichkeit.

Daraus ergiebt sich nun auch die Gliederung der Arbeit. Sie behandelt im I. Kapitel: „Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik“; im II. Kapitel: „Das Verhältnis der Glückseligkeit

zur Sittlichkeit", im III. Kapitel: „Die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik".

Das I. Kapitel behandelt also die Grundlagen der kritischen Ethik überhaupt. Das sittliche Urteil ist, nach § 1, dem Verfasser mit Kant eine Urthatsache des Bewusstseins (mit Goethe zu sprechen, ein Urphänomen); mit Fichte spricht der Verfasser von der unmittelbaren „inneren Zunötigung" zur Anerkennung des Gesollten und zur Missbilligung des Nicht-Gesollten: jenes Gefühl „ist unmittelbar gewiss und gerade darum unbeweisbar, wohl aber aufweisbar". In Anlehnung an Sigwart-Windelbandsche Gedankengänge sucht der Verfasser im § 2 zu zeigen, wie dies Gefühl des Sollens sogar allem rein theoretischen Denken implicite zu Grunde liege: die Verantwortlichkeit gelte für alle Handlungen, also auch für Denkhandlungen. Des Sollens sich bewusst sein, und vernünftig sein, ist nur eins und dasselbe. Daher gilt jenes Sollen für alle vernünftigen Wesen (der Umfang des Sollens § 3). Nun aber kommt die Hauptfrage nach dem Inhalt des Sollens (§ 4): das Sittengesetz aber, eben weil es dem Umfang nach unendlich, d. h. allgemeingiltig für alle vernünftigen Wesen sein soll, muss eben darum arm an Inhalt sein, ja unendlich arm an Inhalt d. h. inhaltslos. Da eben jede Handlung an jenem Sittengesetz gemessen und gewertet werden soll, kann es keine einzelne als wertvoll herausstellen und vorschreiben; es kann uns keinen Stoff geben, den Stoff des Handelns giebt die unübersehbare Wirklichkeit; jenes Gesetz kann uns nur sagen, ob wir diese oder jene Handlung, wenn wir einmal vor sie gestellt sind, thun sollen oder nicht. Und nach der Auslegung des Verfassers besagt nun der kategorische Imperativ, welcher die sittliche Gesinnung, niemals aber den äusseren Erfolg betrifft, nur: „Handle aus Pflicht, aus Überzeugung, dann handelst du sittlich, und dann kann deine Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden, weil aus Pflicht, aus Überzeugung jeder handeln soll". Diese Auslegung des kategorischen Imperativs wird wohl schwerlich allgemeinen Anklang finden: sie enthält eine Verflüchtigung der Kantischen Formel ins rein Formale, die zwar, wie wir sehen werden, den weiteren Gedankengängen unseres Verfassers zu Gute kommt, aber sowohl vom interpretatorischen als systematischen Gesichtspunkt aus bedenklich ist. Kant hatte aus seiner genuinen Formel doch noch materiale Entscheidungen im Einzelnen treffen können: der Verfasser will auch dieses lose Band noch zerschneiden und den kategorischen Imperativ rein nur auf die gute Gesinnung als solche stellen. Dass diese Auffassung Kants Wortlaut widerspricht, ist kein Zweifel. Ob sie in der Konsequenz seiner Grundpositionen gelegen sei, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber ist der Versuch des Verfassers, einmal den Formalismus zu Ende zu denken, beachtenswert und dankenswert.

Auf Grund dieser seiner Auffassung sucht nun der Verf. zunächst im Kap. VI das Glückseligkeitsproblem zu lösen. Das Glückseligkeitsprinzip kann selbst nie zum Moralprinzip dienen, aber als Inhalt ist die Glückseligkeit vom Sittengesetz nicht ausgeschlossen, da das Letztere ja überhaupt dem Inhalt gegenüber ganz indifferent ist. Ja es kann unter besonderen Umständen das Streben nach Lust und Glück selbst zum sittlichen Inhalt werden — man kann aus rein ethischer Gesinnung unter Umständen das Glück erstreben wollen und müssen. Der Rigorismus der Kantischen Ethik ist nur ein vermeintlicher: Kant hat die sinnlichen Neigungen an sich durchaus nicht verdammt, und der Verf. versucht, die bekannte Stelle Kants: „Pflicht ist Nötigung zu einem u n g e r n genommenen Zweck" in diesem Sinne zu deuten. Vielleicht hätte er richtiger gethan, diese Stelle in ihrer rigoristischen Strenge stehen zu lassen, aber zu zeigen, dass andere Stellen durchaus nicht diesen Rigorismus fordern, worin wir dem Verf. nur Recht geben können. Auch hierin ist eben Kant mit sich selbst nicht ganz einhellig. Eine Untersuchung über Kants Lehre von der Sinnlichkeit, welche einer meiner Schüler vorbereitet, wird dies noch näher zeigen.

Der III. Teil sucht zu zeigen, welche Stellung die Persönlichkeit in der kritischen Ethik einnehme. Leider hat der Verf. Greiners Vorarbeit „Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant“ (Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 1, 1896; vgl. KSt. I, S. 439 f.) nicht gekannt. Der Verf. geht in seiner Untersuchung ganz selbständig vor, und löst zunächst den Begriff der Persönlichkeit in seine 3 Merkmale auf: Selbstbewusstsein, Individualität und Charakter, und zeigt zuerst in § 11 deren „ausserethische Bedeutung“, um dann von § 12 an zu entwickeln, dass weder Selbstbewusstsein noch Individualität, noch Charakter durch Kants überindividuelles allgemeines Moralprinzip ausgeschlossen sind, dass vielmehr dieser seine höchste Vollendung eben nur in einer Persönlichkeit im höchsten Sinne des Wortes gewinnen kann.

Auch wer die von mir erhobenen sachlichen Bedenken teilt, wird sicherlich dem Verf. gerne zugestehen, dass seine Schrift ein wertvoller Beitrag zur Ethik ist; sie ist anregend und flott geschrieben und beweist eine gründliche Kenntnis, nicht nur der Litteratur, sondern vor allem der moralischen Probleme selbst, wie sie in der gegenwärtigen Ethik sich zugespitzt haben. Der Verf. besitzt ausserdem eine grosse dialektische Gewandtheit; eine seltene und darum äusserst schätzenswerte formelle Kunst, welche Grosses leisten kann, wenn sie mit strenger Selbstzucht immer und überall in den Dienst der Sachlichkeit gestellt wird.

Halle a. S. H. Vaihinger.

Selbstanzeigen.

Katzer, E., Dr. Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen u. Leipzig 1903. (VI u. 53 S.)

Auf der „Freiheit der Feder“, überhaupt des Wortes, ruht der kulturelle und moralische Fortschritt der Menschheit. Das ist die Ansicht Kants. Viel Streit ist darüber entstanden. Kant hat selbst in dieser Beziehung schmerzliche Erfahrungen gemacht. Doch das hat ihm den klaren Blick nicht getrübt und die Besonnenheit nicht geraubt. In ruhiger Überlegung, mit fester Konsequenz der Gedanken und hohem sittlichen Ernste hat er die Frage der Lehrfreiheit gelöst, mindestens den sicheren Weg dazu gezeigt. Statt Grenzen der Lehrfreiheit zu suchen, was in sich selbst widersprechend ist, stellt er das Gesetz fest, das für sie zu gelten hat. Damit ist eine prinzipielle Entscheidung der Sache herbeigeführt. Welches nun das von Kant aufgestellte Gesetz sei, worin die Notwendigkeit bestehe, das Problem der Lehrfreiheit zu lösen, und wie das Problem selbst entsteht, das darzulegen ist die Absicht der obengenannten aus Rücksicht auf einen grossen Leserkreis mehr populär gehaltenen Abhandlung, die zugleich auf den bleibenden, weithin reichenden Wert Kantischer Gedankengänge aufmerksam machen möchte.

Löbau in Sachsen. Dr. Katzer.

Matzat, Heinrich. Philosophie der Anpassung mit besonderer Berücksichtigung des Rechtes und des Staats. Jena, Fischer, 1903. (XI u. 323 S.) 8⁰.

Diese Schrift ist eine Preisschrift über die Frage: „Was lernen wir aus den Prinzipien der Descendenztheorie in Beziehung auf die innerpolitische Entwickelung und Gesetzgebung der Staaten?“ und bildet, mit einer

Einleitung von H. E. Ziegler, den ersten Band des Sammelwerkes „Natur und Staat“.

Sie versucht zu zeigen, dass das Zweckprinzip nicht bloss in der Biologie, sondern auch auf vielen anderen Gebieten, insbesondere aber in der Rechts- und Staatswissenschaft, durch das Anpassungsprinzip, das oberste unter den Prinzipien der Descendenztheorie, zu ersetzen ist.

Sie besteht aus zwei Teilen. Im ersten wird untersucht, ob, im zweiten, wie diese Prinzipien auf den Staat anzuwenden sind. Jeder Teil besteht aus zwei Büchern.

Das erste Buch untersucht, ob diese Prinzipien auf den Staat angewandt werden können, und handelt daher über die Prinzipien der Descendenztheorie und die Ethik. Es entwickelt, an den entscheidenden Stellen (Begriff des guten Willens, Pflicht, sittliche Weltordnung) auf Kant fussend, eine „Wertethik“ und zeigt, dass die Grundbegriffe derselben sich sämtlich auf die Anpassung reduzieren lassen.

Das zweite Buch untersucht, ob die Prinzipien der Descendenztheorie auf den Staat angewandt werden müssen, und handelt daher über die Prinzipien der Descendenztheorie und das Weltprinzip. Als ein solches ist von Petzoldt dem Zweckprinzip Fechners „Prinzip der Tendenz zur Stabilität“ entgegengestellt worden. Es zeigt sich, dass dieses sich auf das Anpassungsprinzip reduzieren lässt, letzteres aber auf die Minimumsätze von Jacobi, Maupertuis-Euler, Hamilton und Gauss, welche Heinrich Hertz wiederum abgeleitet hat aus seinem Grundgesetz der Mechanik: „Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Bahn“. Damit ist aus dem Anpassungsbegriff alle Teleologie entfernt: Anpassung ist eine Veränderung, durch welche etwas auf kürzerem Wege, in kürzerer Zeit, mit kleinerem Aufwand an Energie und mit kleinerem Zwange geschieht als ohne die Veränderung. Die zunehmende Stabilität ist die Folge zunehmender Anpassung, Auslese die Folge unzureichender Anpassung. Wertethik und Naturphilosophie laufen daher auf eins hinaus: das Wesen aller Entwickelung ist zunehmende Anpassung, für die es keine Grenze giebt; wir brauchen keine Ideale und können keine brauchen.

Das dritte Buch handelt über die Prinzipien der Descendenztheorie und das Recht. Mit der Teleologie fällt das Naturrecht, auch dasjenige Kants. Das (positive) Recht oder die Rechtsordnung ist eine Gesamtheit von Rechtsverhältnissen; ein Rechtsverhältnis ist ein Verhältnis wechselseitiger Anpassung zwischen zwei oder mehreren Menschen, in welchem ein Teil des äusseren Verhaltens der einen Partei nach dem Willen der zweiten, und ein Teil des äusseren Verhaltens der zweiten nach dem Willen der ersten bestimmt ist. Rechtsverhältnisse sind um so stabiler, je gleichheitlicher und je inhaltreicher sie sind, d. h. je mehr Anpassung sie enthalten; je weniger dies der Fall ist, desto leichter und rascher verfallen sie der Auslese. So äussert sich das Weltgesetz der zunehmenden Anpassung auf dem Gebiete des Rechtes als Gesetz der zunehmenden Gerechtigkeit, bewirkt durch immerfort zunehmende Rechtsausgleichung und Rechtssteigerung.

Das vierte Buch handelt über die Prinzipien der Descendenztheorie und den Staat. Ein Staat ist eine Gesamtheit von Menschen in Rechtsverhältnissen, welche (in abhängigen Staaten wenigstens teilweise) durch einen fremden Willen nicht geändert werden können, und durch welche ein solcher Teil des äusseren Verhaltens aller Mitglieder nach dem Willen eines Mitgliedes, des Zentralorgans, und ein solcher Teil des äusseren Verhaltens des Zentralorgans nach dem Willen der anderen Mitglieder bestimmt ist, dass kein Mitglied befugt ist, wider den Willen des Zentralorgans gegen irgend Jemand Gewalt zu gebrauchen. Daraus folgt, dass die innerpolitische Entwickelung der Staaten, d. h. die Entwickelung ihrer inneren Rechtsverhältnisse, nach denselben Gesetzen der Anpassung und Auslese vor sich gehen muss, nach welchen sich Rechtsverhältnisse über-

haupt entwickeln; und als Formel für jene Entwickelung ergiebt sich: Abnahme der Vererbung (von Rechten), Zunahme der Anpassung, Verschärfung der Auslese.

H. Matzat.

Siegel, C. Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Leipzig, Reisland, 1903. (180 S.)

Dass die Grundfunktionen des Bewusstseins Verbinden und Trennen sind, ist eine in der Psychologie allgemein übliche Anschauung. Trotzdem wird meist nur eine derselben, nämlich die Verbindungsfunktion, besonders betont. Und doch scheint schon ein Blick auf die organische Welt überhaupt nahe zu legen, wenigstens wenn man auf biologischem Standpunkte stehend das Erkennen (im weitesten Sinne des Wortes) als lebenserhaltende organische Funktion auffasst, dass wie dort ein Alternieren von polaren Prozessen (Spaltung und Konjugation, Nahrungsaufnahme und -abgabe, Schlafen und Wachen u. dgl.) das vegetative Leben beherrscht, auch hier gerade das Wechselspiel von polaren Funktionen wie Trennen und Verbinden das Erkennen konstituiert. (Abschn. 1, Kap. 1.)

Eine Betrachtung der Empfindungs- und Reproduktionserscheinungen (Kap. 2, 3) wie der Prozesse von Begriffs- und Urteilsbildung (Kap. 4, 5) scheint aber jene Vermutung vollinhaltlich zu rechtfertigen. Um nur den Urteilsprozess heranzuziehen: Was ist derselbe anderes als ein Verbindungsprozess auf Grund vorausgegangener Trennung? Wundt war es, der die Bedeutung der Trennung für den Urteilsvorgang zuerst betont hat, nachdem bis dahin das Urteil als blosse Synthese betrachtet worden war. Und warum hatte man so lange das Moment der Analyse im Urteilsvorgange übersehen? Der Grund scheint mir ebenso weittragend wie klar ersichtlich zu sein. Weil man sich, statt die primitivsten Urteile zu betrachten, an die späteren Urteile hielt mit fertigen Begriffen, wo die Analyse also schon längst vollzogen war. Genau so dürfte es sich nun bei der Betrachtung der Begriffe vom Ding und Kausalzusammenhang (Abschn. 2, Kap. 1, 2) noch heute verhalten. Man hat sich gewöhnt, beide als bloss synthetischer Natur aufzufassen, einfach deshalb, weil man viel zu sehr die entwickelten Begriffe betrachtet. So erscheint das Ding als Band seiner Merkmale, der Kausalzusammenhang als Band der regelmässig aufeinanderfolgenden Dinge bezw. Vorgänge — und es erübrigt „nur“ das Problem: Woher die mit zwingender Notwendigkeit sich aufdrängende Vorstellung jenes Bandes? Dieses Problem fällt jedoch weg, wenn es sich bei diesen Begriffen wenigstens ursprünglich nicht um ein blosses Verbinden, sondern um Verbinden und Trennen, genauer um ein Verbinden handelt, das durch vorausgehendes Trennen gefordert wird. Das Trennen wäre demnach ebenso bedeutungsvoll wie das Verbinden, ja die primärere Funktion von beiden.

Diese Auffassung bestimmt dann freilich den im allgemeinen einzunehmenden philos. Standpunkt (Abschn. 3). Denn ist alles Verbinden thatsächlich ein Wiedervereinigen, dann muss das zu Erkennende ein Ganzes sein, das sich dem Erkennenden aufdrängt und in das dieser eindringt. So nähern wir uns der Spinozistischen Anschauung einer einheitlichen realen Welt, zugleich aber auch der Grundanschauung, die ein Kant lange Zeit festgehalten, und die er erst aufgegeben hat, da er sich zu einem Kopernikus berufen, die notwendige Gültigkeit ebensowohl als die notwendige Beschränktheit menschlicher Erkenntnis unwiderleglich aufgezeigt zu haben glaubte.

Brünn. C. Siegel.

Hoffmann, Heinrich, Dr. phil. Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. (107 S.)

Leibniz sah die Religion durch die neue Philosophie, deren Jünger und Weiterbildner er wurde, aufs stärkste erschüttert. Er ist aber von

ihrer Wahrheit überzeugt und deshalb aufs ernstlichste bemüht, sie mit der neuen Wissenschaft zu versöhnen, sie rational, womöglich „mathematisch“ zu begründen. Wie aus dieser geschichtlichen Lage und diesen Motiven Leibnizens heraus der Bau seiner Religionsphilosophie entsteht, der bis auf Kant die Grundlage der Religionsanschauungen in Deutschland gebildet hat, sucht die vorliegende Arbeit darzustellen. Sie zieht weniger die Theodicee als anderweitiges, noch nicht genügend verwertetes Quellenmaterial, besonders aus der Werdeperiode Leibnizens heran. Der 1. (einleitende) Teil zeigt die eben skizzierte Problemlage auf. Der 2. behandelt Leibnizens Begründung der natürlichen Religionswahrheiten von Gott und der Seele. Da bei ihm Gottesidee und Teleologie aufs engste zusammenhängen, war hier vor allem zu zeigen, wie Leibniz bei aller Anerkennung und sogar noch konsequenteren Durchführung der mechanischen Naturphilosophie ihren irreligiösen Konsequenzen zu entgehen sucht, die von Descartes und Spinoza geleugneten Zwecke behauptet und damit zu einer religiösen Würdigung des Naturmechanismus gelangt, die von langandauernder historischer Wirkung gewesen ist. Der 3. Teil beschreibt Leibnizens Anschauungen vom Wesen der Frömmigkeit, als deren Hauptmerkmale Gotteserkenntnis und Gottesliebe, Bethätigung der Religion im moralischen Handeln und ein im Gottesglauben begründetes optimistisches Vertrauen auf die Zweckmässigkeit alles Geschehens erscheinen. Der letzte Teil geht den vielverschlungenen Wegen nach, auf denen Leibniz die von ihm zwar zurückgedrängten, aber durchaus nicht geleugneten Offenbarungswahrheiten vor der Vernunft zu rechtfertigen sucht. So sehr hier Widersprüche und Inkonsequenzen Leibnizens aufzudecken waren, so wird doch der weitverbreiteten Meinung entgegengetreten, dass seine Anerkennung der Offenbarung nur diplomatisches Spiel gewesen sei. Die ganze Arbeit vertritt die Anschauung, dass es Leibniz mit seinen Bemühungen um die Religion hoher Ernst, und dass religiöse Motive auf sein Denken von starkem Einflusse gewesen sind.

H. Hoffmann.

v. Brockdorff, Baron Cay, Dr. phil., Dozent der Philosophie. Das Studium der Philosophie mit Berücksichtigung der seminarischen Vorbildung. Kiel, Paul Toeche, 1903. (84 S.)

Die kleine Schrift wendet sich an alle, die ihrer Veranlagung nach Neigung, oder der Richtung ihrer Studien nach Veranlassung haben, in die Philosophie wirklich einzudringen. Der Eingang belehrt den Leser darüber, dass die Naturwissenschaften einer philosophischen Durchbildung dringend bedürftig sind, da sie bei der Behandlung ihrer letzten Fragen auf Ansätze geraten sind, die sich nicht einmal logisch, geschweige denn erkenntnistheoretisch halten lassen. Durch das ganze Buch geht der Gedanke, dass die Wissenschaft überhaupt von einem gewissen philosophischen Standpunkte aus betrieben werden muss, wenn sie nicht selbst den alten Fehler der Metaphysik nachahmen will, Missbrauch mit allgemeinen, nichts beweisenden Begriffsverbindungen zu treiben.

Dass man mit blosser Philosophie eben keine Philosophie treibt, wird solchen auseinandergesetzt, die sich einem Enthusiasmus für grosse Systemdichter ergeben. Die Philosophie bedarf der positiven Wissenschaft: diese ist ihr Material, und ohne solches meisselt man an der Luft herum. Aber der Enthusiasmus für die Wahrheit ist die rechte Vorbedingung für die positive Forschung. Ohne Enthusiasmus verfällt die Naturwissenschaft so leicht blosser Thatsachenweisheit oder der Gleichgültigkeit gegen das Vordringen des rohesten religiösen Aberglaubens.

Ein Studienplan wird manchen Anfängern willkommen sein. Der Verfasser denkt sich, dass ca. 9 Semester der Philosophie und den „positiven“ Wissenschaften gewidmet werden müssen, wenn man zu einer wirklichen Beherrschung des Materials gelangen will.

Das Selbststudium, welches leider gewöhnlich sehr vernachlässigt wird, soll auf die richtigen Bahnen geleitet werden. Der Verfasser giebt

die erforderliche Litteratur nebst einer Anweisung, wie man lesen muss. Den Anhang bilden eine Reihe von Übungsaufgaben und Examensfragen, von denen ein grosser Teil schon in praxi vorgekommen ist.

Braunschweig. Brockdorff.

Weininger, Otto, Dr. Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Wien, W. Braumüller 1903. (XIII und 599 S.)*)

Thema des Buches ist die Frauenfrage, nicht als eine Frage des wirtschaftlichen Lebens oder der sozialen Politik, sondern als theoretisches Problem des geschlechtlichen Gegensatzes zwischen Mann und Weib im Zusammenhange mit allen Problemen, die sich hieran knüpfen. Diese grössere Weite des Gesichtsfeldes umspannt nach und nach alle tieferen Rätsel des menschlichen Daseins; und so gewinnt die Darstellung in gewisser Beziehung den Charakter eines philosophischen Systemes, das in eigentümlicher Weise von einem scheinbar begrenzten speziellen Thema aufsteigt, um bei den letzten Fragen zu endigen.

Denn es liegt diesem Werke eminent an einer unmittelbaren kulturellen Wirkung. Die Frauenfrage, die es aufwirft, erweist sich zuletzt als identisch mit dem Problem der Menschheit überhaupt. Darum liegen ihm alle Erörterungen über weibliche Lohnarbeit und Frauenstudium, soziale Unterdrückung und freie Liebe ferne. Doch wird eben darum die Rolle und der Wert der Sexualität im ganzen der Kulturzwecke abzugrenzen und zu bestimmen getrachtet.

Das Thema wird in zwei Teilen abgehandelt, einem psychophysischen oder biologisch-psychologischen und einem philosophischen oder psychologisch-transscendentalen Teile. Im ersten Teile wird ein neues Grundprinzip einer Charakterologie entwickelt, und in Verbindung damit die Aussichten einer an die Verbindung von Morphologie und Psychologie sich anschliessenden wissenschaftlichen Physiognomik erörtert. Der Hauptgedanke ist, dass, wie in allen Männern etwas vom Weibe, so in allen Frauen immer etwas (mehr oder weniger) vom Manne stecke — ein Gedanke, der anatomisch und psychologisch parallel durchgeführt wird. —

Der zweite Teil untersucht zunächst die Unterschiede im psychischen Charakter des Sexuallebens bei Mann und Frau, vor allem das Verhältnis dieser Vorstellungsweise zum übrigen Inhalte des Bewusstseins. Hierdurch wird eine Analyse des männlichen und weiblichen Denkens und Fühlens notwendig. Resultat der Untersuchung: beim Manne ist Gedanke und Gefühl unterschieden, beim Weibe nicht. Die Grundbegriffe der Psychologie, Empfindung und Gefühl, gelangen hier zu kritischer Prüfung. Übergang zum Problem der Bewusstheit und, indem die Erlebnisse von Mann und Weib auf ihre unterschiedliche Deutlichkeit und Distinktheit geprüft werden, zum Problem der Begabung und der Kompliziertheit eines Individuums. Das Wesen der Genialität, Gedächtnis und Genialität, Universalität und Genialität. Das Genie lebt mit Seele, in Wahrheit Hiermit sind das Problem der Begabung und das Problem der Frau wieder zur Berührung gebracht. In der Männlichkeit der Wahrheit, in der Weiblichkeit der Lüge liegt der Beweis, dass der Frau sowohl Ethik als Logik mangelt. Analyse der organischen Verlogenheit des Weibes. Neuartige Deduktion der Hysterie. Hier ist die philosophische Untersuchung in ihr volles Recht getreten. Im Anschlusse an die Grundgedanken der Kantischen und Fichteschen Philosophie, mit denen die ethische Lehre Christi zum grossen Teil übereinkommt, wird dem absoluten Weibe die Seele (das „intelligible Ich" Kants) abgesprochen,

*) Wir lehnen, wie überhaupt immer, so in diesem Falle ausdrücklich, jede Verantwortung für den Inhalt der Selbstanzeigen ab. Der Verfasser hat übrigens seitdem in Folge von nervöser Überreizung seinem Leben freiwillig ein Ende gesetzt. Anm. d. Red.

eine Art Surrogat für Seele hingegen zuerkannt: in Übereinstimmung mit dem Sinne von Fouqués Undine-Märchen. Eine Wiederaufnahme des Problems der Liebe in Verbindung mit dem Problem der Schönheit führt zur Konstatierung der Undenkbarkeit unsinnlicher Liebe bei der Frau, womit zugleich ihr das Bedürfnis nach Schönheit aberkannt ist. Genialität, als eine Männlichkeit höherer Ordnung, ist der Frau versagt, die vornehmste Eigenschaft, zu der sie gelangen kann, ist Geschmack in höchstem und weitestem Sinne.

Die Einführung des Ich-Begriffes zwingt zur Auseinandersetzung mit der modernen Leugnung der Seele durch den Positivismus, Empirismus und die Naturphilosophie, zur Zurückführung der allgemeinen Verwirrung in den psychologischen Prinzipienfragen auf die mangelhafte Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Psychologie. Das Problem der Individualität ist identisch mit dem Problem des Individualismus. Die aus Unverständnis entspringende Missachtung der Kantischen Ethik. Gegenüberstellung von Kant und Nietzsche; Nietzsches Missverständnis des Individualismus . . .

Abweisung des asiatischen Standpunktes Nietzsches. Das Weib als Schöpfung und Funktion des Mannes, als der objektivierte Gegenstand seines sexuell gewordenen Triebes. Problem des zwiefachen Lebens, des irdischen und höheren Lebens. Das Weib an sich ohne ewiges Leben und wirkliche Realität und ohne Verlangen nach Zeitlosigkeit. Neue psychologische Analyse des Unsterblichkeitsbedürfnisses.

O. Weininger.

Weber, Heinrich, Dr. Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. München, 1904, C. H. Beck. (X und 238 Seiten.)

Wie schon aus dem Titel ersichtlich ist, hat Verf. Person und Werk Hamanns, des Königsberger Antipoden Kants, zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung gemacht. Der vielfach verkannte Freund Kants und wenig gewürdigte Gegner der kritischen Philosophie hat in der philosophischen und litterargeschichtlichen Forschung bisher meist das Missgeschick erfahren, von enthusiastischen Verehrern über alles Mass erhoben oder von kühlen Gegnern verständnislos zertreten zu werden. In dem vorliegenden Buche glaubt Verf. die richtige Mitte nicht verfehlt zu haben, indem er sich die unantastbare Grösse Kants bei aller Würdigung seines Gegners stets gegenwärtig hielt. Auf diesem Wege konnte er hoffen, die erste zuverlässige — weil auch kritische — wissenschaftliche Würdigung Hamanns zu bieten, wie auch die wirkliche Kenntnis, die wir von Kant und seinem Werk zu haben meinen, von hier aus eine gewisse Bereicherung erfahren konnte.

Das Buch beklagt in der Einleitung die Unzuverlässigkeit der bisherigen Beurteilung des Menschen und Denkers Hamann und giebt Rechenschaft über die gewählte Methode. Der erste Teil (Seite 14—104) schildert „Hamann als Freund Kants". Es wird das Bild einer einseitig von Hamann bethätigten Freundschaft gezeichnet. Dabei wird die bisherige Meinung, Hamann sei nach seiner „Bekehrung" seinen Freunden durch geistlichen Hochmut lästig und durch Bekehrungsversuche aufsässig gewesen, auf Grund unwidersprechlicher Belege als durchaus irrig erwiesen. Das Gegenteil ist der Fall gewesen. Es ergiebt sich hier eine ungewohnte Perspektive in die Übung der Toleranz im Aufklärungszeitalter. Kant war erst in zweiter Linie an jenen Vorgängen beteiligt. Wirklich nahe traten sich Kant und Hamann bei dem von Kant angeregten Versuch beider, gemeinsam eine „Physik für Kinder" abzufassen (1759). Zeitlebens hat sich der Magus nicht abhalten lassen, Kant seine Freundschaft zu schenken, ohne freilich dafür mehr als massvolle Freundlichkeit zu erfahren. Dies Verhältnis wird bis zu Hamanns Tod verfolgt und die Stellungnahme beider aus dem Kern ihrer Persönlichkeit erklärt, wobei viele hergebrachte Urteile eine Umkehrung oder Korrektur erfahren.

Der zweite Teil (S. 105—238) zeigt „Hamann als Gegner der Philosophie Kants“. Ein allgemeiner Abschnitt über Hamann als Denker erweist die Notwendigkeit und Schwierigkeit einer philosophischen Würdigung Hamanns. Die folgenden Kapitel stellen beide Denker einander gegenüber in der durch Kants Entwicklung gegebenen Reihenfolge: 1. Fragen der Naturphilosophie, Ästhetik und Moral. 2. Geschichtsphilosophie und angrenzende Gebiete (Optimismus, Religionsgeschichte, Mendelssohns Jerusalem, die Kontroversen über Herders älteste Urkunde und dessen Ideen zur Philosophie der Geschichte, die Frage der Aufklärung). 3. Fragen der Metaphysik und Erkenntnistheorie in Kants vorkritischer Zeit (wobei ein eigener Abschnitt die bisherige Beurteilung Hamanns als Schwärmers widerlegt, ein anderer den philosophischen Glaubensbegriff erörtert). Die letzten Kapitel stellen Hamanns Widerspruch gegen die Kritik der reinen Vernunft ausführlich dar. In den Vorfragen wird die Frage der Kantischen Prolegomena und die Entstehung der Metakritik behandelt. Hierauf werden Hamanns „Recension der Kritik der reinen Vernunft“ und „Metakritik“ dem Gedankengange nach dargestellt, bezw. analysiert und interpretiert, endlich der Widerspruch Hamanns gegen die Kritik im Zusammenhang dargestellt, auf seine Berechtigung geprüft, sein Missverständnis des transscendentalen Problems aufgedeckt, seine positiven Aufstellungen gewürdigt. Ein geschichtlicher Ausblick deutet die Nachwirkungen der Hamannschen Gedanken an. Die Schlussbetrachtung giebt der — hier nicht zu begründenden — Überzeugung Ausdruck, dass die Geschichtsschreibung der Philosophie dem Denker Hamann den Rang nicht zuerkannt hat, der ihm gebührt.

Es war nicht die Absicht des Verfassers, eine Ehrenrettung des vielfach Geschmähten zu schreiben; doch ist die Arbeit im Verlauf zu einer solchen geworden. Eine allgemeine Wiederbelebung des Interesses für den Magus zu hoffen, ist er nicht Optimist genug. Fähigen Köpfen hat Hamann neue Wege weisen wollen. Fähigen Köpfen hat seinerzeit Disselhoff seinen „Wegweiser zu Hamann“ gewidmet.

München. Dr. Heinrich Weber.

Im Zusammenhang damit sei es dem Unterzeichneten gestattet, auf eine bevorstehende Publikation hinzuweisen. Durch die besondere Gunst der Umstände ist er instand gesetzt, die verloren geglaubten sehr reichhaltigen Hamanniana aus dem Nachlasse des Präsidenten von Roth, des ersten Herausgebers der Briefe und Schriften Hamanns, bearbeiten zu können. Die reiche Ausbeute an ungedruckten Manuskripten, darunter etwa 140 unbekannte Briefe Hamanns und die Originale der meisten — von Roth sehr unvollständig herausgegebenen Briefe Hamanns — dürfte eine erfreuliche Bereicherung unseres litterarischen Besitzes darstellen. Dr. W.

Redaktionelles.

Herr Professor Dr. Külpe hat gegen den Aufsatz von Dr. Kleinpeter im letzten Heft der „Kantstudien“ eine „Erwiderung“ eingesendet, in welcher er zuerst einige schroffe Wendungen Kleinpeters gegen Kant wiederholt, deren Reproduktion wir unseren Lesern ersparen können, und dann fortfährt: In der nämlichen Abhandlung ist mir die Ehre widerfahren, ähnlich behandelt zu werden.

S. 315 heisst es nämlich von meiner aus einem Ferienkurs für Volkslehrer hervorgegangenen Schrift über die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (1902), dass darin in „völlig verständnisloser Art“ „über die Mach'sche Philosophie abgeurteilt worden“ sei. Eine Anmerkung knüpft daran die feine Lehre: „Das Ansehen solcher Ferienkurse zu heben, tragen allerdings derlei Publikationen nicht bei. Man muss ja nicht alles lesen — aber auch nicht über alles schreiben“. Leider ist mir diese Ehre dadurch etwas verkürzt worden, dass mein Name nicht genannt wird. Da ich ehrgeizig genug bin, mir den vollen Ruhm dieses Angriffs nicht rauben zu lassen, so verkünde ich den Lesern dieser Zeitschrift, dass ich Endesunterzeichneter „obiger Philosoph“ bin, dem „als besonders schrecklich und schauderhaft vorkam“, dass die Gewissheit der unmittelbaren Erfahrung dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sei. „Und doch — so heisst es im Anschluss an dieses verständnisvolle Referat über meine Ausführungen (vgl. a. a. O. S. 22) — ruht auf ihr einzig und allein der ganze stolze Bau der Naturwissenschaft der Gegenwart! So unscheinbar auch diese Gewissheit dem kühnen Philosophen erscheinen mag, wir müssen uns mit ihr zufrieden geben — einfach deshalb, weil wir keine andere haben.“ Um meinen vermeintlichen Widerspruch gegen die hier vorausgesetzte Binsenwahrheit vollends ad absurdum zu führen, wird ein „einfaches Beispiel“ als genügend erachtet. Zur Prüfung der Tragfähigkeit einer neuen Eisenbahnbrücke werde nämlich, wie Herr Kl. mit anmutigem Spott bemerkt, weder ein Philosoph noch auch ein Sachverständiger berufen, vielmehr lasse man einen Zug aus lauter Lokomotiven darüberfahren „und die einfache ordinäre Empfindung des Zusammenstürzen- oder Nichtzusammenstürzensehens — man könnte auch sagen, eine besondere Art von Schallempfindung — ihr Gutachten über die Denkarbeit des Ingenieurs abgeben.“

So leicht hatte ich es mir nun freilich mit der Mach'schen Philosophie nicht gemacht, wie man auf S. 17 ff. (vgl. auch S. 99 bis zum Schluss des Ganzen) meiner Schrift finden kann. Und heute bin ich sogar in der Lage, auf einen Bundesgenossen hinzuweisen. R. Hönigswald (Zur Kritik der Mach'schen Philosophie, 1903), den Herr Kl. offenbar nicht gelesen hat („man muss ja nicht alles lesen“ hält er mir ja ausdrücklich vor), ist in seiner unabhängig von meinen Ausführungen entstandenen und gehaltenen eingehenderen Untersuchung zu wesentlich übereinstimmenden Ergebnissen gelangt. Aber vielleicht sollte ich, um Herrn Kl. zu gefallen, sein mir gegenüber eingeschlagenes Verfahren zum Vorbild nehmen und ernsthafte Schwierigkeiten spielend umgehen? Da ich Grund habe zu zweifeln, dass solche Nachahmung allgemeine Billigung finden werde, so versuche ich es mit ihr vorläufig nur an dieser Stelle, wo ich lediglich Herrn Kl. zu befriedigen habe, und da meine Verständnislosigkeit so gross ist, nicht einmal Herrn Kl.'s lapidare Einwände als solche begriffen zu haben, so nimmt meine Erwiderung naturgemäss die Form von Fragen an. Ich frage also: 1. Warum haben die Tiere keine Naturwissenschaft, da sie doch das, worauf einzig und allein der stolze Bau dieser Wissenschaft ruht, mit den Menschen gemein haben? 2. Welche Farbe und Helligkeit hat die einfache Empfindung des Zusammenstürzen- oder Nichtzusammenstürzensehens, und welche besondere Art von Schallempfindung soll ihr gleichwertig sein? 3. Wie bringt eine einfache ordinäre Empfindung es fertig, ein Gutachten über Denkarbeit abzugeben? Doch ich merke schon, ich verstehe mich in solchen Dingen nicht recht aufs Spielen und bin viel zu ernsthaft geworden. Um daher nicht ganz aus der Rolle zu fallen, frage ich noch 4. Welche einfache ordinäre Empfindung soll ich ihr Gutachten über die an mir verrichtete Denkarbeit von Herrn Kl. abgeben lassen? und bin mir bewusst, die Antwort darauf im Grunde bereits vorweggenommen zu haben.

Würzburg. O. Külpe.

Anmerkung der Redaktion. Wie schon bei mehreren ähnlichen Gelegenheiten bemerkt worden ist, vermeidet es die Redaktion der „Kant-

studien" prinzipiell, Streitigkeiten, welche schliesslich ins Persönliche auszulaufen pflegen, in ihren Heften aufkommen zu lassen. Nachdem jeder der beiden Gegner einmal zu Wort gekommen ist, betrachtet daher die Redaktion damit den Zwischenfall als erledigt

Im übrigen hat, nachdem im vorigen Heft Herr Dr. Kleinpeter als Anhänger der Mach'schen Philosophie deren Verhältnis zu Kant in einer allerdings teilweise sehr schroffen Weise dargelegt hat, ja sofort in dem vorliegenden Hefte Herr Lucka das Urteil der Kantischen Philosophie über Mach in ebenso energischer Form zum Ausdruck gebracht. Die Ausführungen von Kleinpeter haben also sogleich durch den Aufsatz von Lucka ihre wünschenswerte und notwendige Korrektur erfahren.

Messer und Staudinger über den „Gegenstand" bei Kant. — Dr. Messer in Giessen hat im vorigen Heft der KSt. S. 321—328 die „Beziehung auf den Gegenstand" bei Kant untersucht, indem er zugleich Staudingers Ausführungen hierüber in Zweifel gezogen hat. Prof. Staudinger hat die Einwendungen Messers beantwortet und zwar in einer grösseren Abhandlung „Der Gegenstand der Wahrnehmung", die er der Redaktion zur Verfügung gestellt hat. Aus Mangel an Raum kann jedoch der Abdruck dieser Abhandlung erst in einem der folgenden Hefte stattfinden.

Wechsel in der Redaktion. — Mit diesem Hefte tritt Privatdozent Dr. Max Scheler in Jena anderweitiger dringender wissenschaftlicher Arbeiten halber aus der Redaktion der KSt. aus. An seine Stelle tritt vom nächsten Bande an Privatdozent Dr. Bruno Bauch in Halle. Dr. Bauch ist den Lesern der KSt. bekannt durch die im Bd. VII, 469 ff. erschienene Selbstanzeige seiner Dissertation: „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik" (Stuttgart, Frommann 1902). Dr. Bauch, ein Schüler von K. Fischer, Windelband und Rickert, hat sich mit dieser Schrift als selbständiger Kantianer aufs günstigste eingeführt. Um ihn den Lesern der KSt. sozusagen vorzustellen, habe ich diese Schrift selbst in dem vorliegenden Hefte besprochen. Von weiteren Arbeiten desselben erwähne ich: „Schopenhauers Persönlichkeit aus seiner Lehre. Eine Parallele zwischen seinem Charakter und seinen Anschauungen über das Wesen des Genies" (Nord und Süd, 1901); „Naiv und Sentimentalisch, Klassisch und Romantisch. Eine historisch-kritische Parallele" (Archiv f. Gesch. d. Philos., 1903); „Das Wesen des Genies nach der Auffassung Kants und Schillers" (Nord und Süd, 1903). Die Habilitationsschrift von Dr. Bauch hat zum Thema: „Luther und Kant". Dieselbe wird in den KSt. abgedruckt werden; ein Teil aus derselben ist vorläufig als Einladungsschrift zur Antrittsvorlesung gedruckt worden unter dem Titel: „Vom Prinzip der Moral bei Kant" (1903). Die Antrittsvorlesung selbst: „Über Goethes Weltanschauung" wird in den Preuss. Jahrb. abgedruckt werden. Für das zum 12. Febr. 1904 erscheinende Festheft der KSt. hat der neue Mitredakteur einen Artikel über: „Kants Persönlichkeit" geliefert, in welchem er seine Untersuchungen über den Begriff der Persönlichkeit auf Kant selbst anwendet.

Sämtliche für die „Kantstudien" bestimmte Mitteilungen sind von nun an zu richten an diesen Mitherausgeber derselben unter der Adresse:

Dr. Bruno Bauch, Privatdocent an der Universität Halle a. S.

Vaihinger.

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.





